UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01889002 0

W. Lütgert

Die Religion des Idealismus und ihr Ende

III.

Höhe und Niedergang des Idealismus

ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY
TRANSFERRED

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

http://www.archive.org/details/diereligiondesde03lt

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

herausgegeben von

D. A. Schlatter
Prof. in Tübingen

und

D. W. Lütgert
Prof. in Halle a. S.

2. Reihe

Sammlung wissenschaftlicher Monographien

10. Band

Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende
Dritter Teil: Höhe und Niedergang des Idealismus

Gütersloh 1925

Druck und Verlag von C. Bertelsmann

Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende

von

D. Wilhelm Lütgert
Professor der Theologie in Halle

Dritter Teil:

Höhe und Niedergang des Idealismus

Gütersloh 1925

Druck und Verlag von C. Bertelsmann

SEP 10 1960

D. Erich Schaeder

Professor der Theologie in Breslau

gewidmet.

Vorwort.

Der vorliegende Band schildert die Vollendung und Zersetzung des Idealismus. Die Kritik einer geistigen Bewegung liegt in der Geschichte, die sie durchläuft. Aus ihr allein ergibt sich das Urteil über sie. Die Geschichte beweist, daß der deutsche Idealismus nicht durch äußere Verhältnisse, durch die neue Naturforschung, die Technik oder das Wirtschaftsleben beiseitegedrängt worden ist; er ist wie jede geistige Bewegung nicht durch eine äußere Macht erdrückt worden: der Grund seines Niederganges lag in ihm selber. Diese objektive Kritik, die in der Geschichte selbst liegt, zu verstehen — das ist die Aufgabe. Deswegen sind auch in diesem Bande mehr noch als in den beiden ersten die Quellen selbst möglichst reichlich zu Worte gekommen. Es soll deutlich werden, daß es sich nicht um eine persönliche Auffassung, ein individuelles Urteil, sondern um die in der Geschichte selbst liegende Kritik handelt. Darum wird auch die Darstellung nicht durch eine theoretische Auseinandersetzung mit dem Idealismus unterbrochen: die Tatsachen selbst müssen reden. Sie reden eine deutliche, eindringliche Sprache.

Der deutsche Idealismus war zunächst eine akademische Bewegung. Es ist daher notwendig, die Umwelt kennen zu lernen, auf die er unmittelbar wirkte. Eine Geschichte geistiger Bewegungen, die nur die Ideen ihrer Führer, aber nicht den Einfluß darstellte, den sie auf ihre Anhänger und auf das Volk ausgeübt haben, wäre ebenso unvollständig wie eine politische Geschichte, in der man nur Staatsmänner und Feldherrn, aber nicht das Volk kennen lernt. Deswegen wird im Eingang die geistige Atmosphäre, die der Idealismus vorgefunden und erzeugt hat, der religiöse und moralische Charakter der deutschen Universitäten, vor allem der Studentenschaft, geschildert, und zwar, wie das allein möglich ist, nach den Zeugnissen der

Beteiligten selbst, nach Selbstbiographien, Tagebüchern und Briefwechseln, die lehrreicher sind als amtliche Dokumente. Nur auf diesem Hintergrunde ist die Entstehung der alten Burschenschaft begreiflich. Die Darstellung, die ihr einst Treitschke gewidmet hat, bleibt ein Meisterwerk der Geschichtschreibung. Allein durch die neueren Veröffentlichungen ist nicht allein unsere Kenntnis der alten Burschenschaft bereichert, sondern auch unser Urteil berichtigt worden. Verstehen kann man sie nur von dem Gegensatz aus, in den sie zu den Verhältnissen auf den Universitäten trat. Sie ist entstanden aus dem Bunde, den Idealismus und Erweckungsbewegung in den Befreiungskriegen geschlossen hatten. Auf diesen Nachweis kommt es mir im Unterschiede von den bisherigen Darstellern an. Nur von hier aus ist auch die politische Entwicklung begreiflich, die im letzten Kapitel geschildert wird.

Auf dem Hintergrunde dieser akademischen Verhältnisse muß der Einfluß Hegels verstanden werden, zumal seine Lehrtätigkeit in ihrer staatlichen und kirchlichen Auswirkung gipfelte. Die Darstellung Hegels und seiner Schule liefert den abschließenden Beweis dafür, daß der Idealismus aus den drei Quellen der Aufklärung, der Antike und der Mystik entsprungen ist.

Mit der Hegelschen Schule beginnt seine Auflösung. Infolge dessen trennten sich Idealismus und Erweckungsbewegung. Dabei kommt die ihnen gemeinsame Wurzel, die in der Mystik liegt, deutlich zum Vorschein, denn die Erweckungsbewegung entwickelt sich mit auffallender Regelmäßigkeit vom Idealismus durch die Mystik zum reformatorischen Christentum. Soweit in dieser Geschichte ein Katholik wie Fr. von Baader eine Rolle spielt, mußte auch er in die Darstellung hineingezogen werden, während Schellings letzte Philosophie bei all ihrem Gedankenreichtum, da sie keine geschichtliche Bedeutung mehr gewonnen hat, nicht berücksichtigt worden ist.

Indem die Befreiungskriege Idealismus und Erweckungsbewegung miteinander verbunden hatten, gewannen sie, wie durch das übereinstimmende Zeugnis der beteiligten Zeitgenossen feststeht, für die Ent-

wicklung der Erweckungsbewegung eine entscheidende Bedeutung. Die Trennung der beiden verschwisterten Bewegungen voneinander war nicht etwa nur für den Idealismus, sondern auch für die Erweckungsbewegung eine Krisis, die ihren Ablauf beschleunigte. Das zeigt sich in der Stellung, welche infolge dieser Krisis die Gebildeten zur Kirche und zum Christentum einnahmen.

Die Auflösung des Idealismus erreicht mit Feuerbach noch nicht ihr Ende, aber ihren Höhepunkt. Der Kampf um Gott wird zu einem Kampf um die Seele und schließt mit einem Kampf um das Glück. Durch den Atheismus geht der Idealismus in Materialismus über. Die Entstehung und Ausbreitung des Pessimismus hat nicht etwa, wie immer noch eine weitverbreitete Auffassung meint politische Gründe, sondern sie ist, wie die Darstellung beweist, die Folge der Zersetzung des Idealismus.

Da er nicht nur eine Philosophie, sondern eine reelle geschichtliche Lebensbewegung ist, so macht sich seine Vollendung und Auflösung nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch im öffentlichen Leben geltend. Seine Wirkungen auf die politische Parteibildung sind für seinen Verlauf und sein Ende von besonderer Bedeutung. Dasselbe gilt von dem Einfluß der Erweckungsbewegung auf das öffentliche Leben. Hinter dem Auflösungsprozeß sowohl im geistigen wie im öffentlichen Leben verbirgt sich ein schöpferischer Prozeß, der sich durchsetzende Realismus. Mit seinem vollen politischen Erfolg ist das Ende des Idealismus gegeben. Das Schlußwort soll diese Entwicklung nur andeuten Ob und wann ich sie zur Darstellung bringe, muß ich mir vorbehalten.

Nur mit tiefster innerer Bewegung kann man den dramatischen Verlauf dieser inneren Geschichte des deutschen Volkes begleiten. Wer sie durchforschen und darstellen will, muß sie mit ihrem ganzen Ernste innerlich miterleben in dem Wunsche, daß seine Leser sie nacherleben möchten. Sie zeigt den inneren Grund unseres heutigen Geschicks.

Lütgert.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung: Aufklärung, Idealismus und Erweckungsbewegung auf den Universitäten . . . . . 3—45

1. Die alten Universitäten und die neue Zeit . . . 3—24

Aufklärung und Universitäten. — Friedrich der Große über die deutschen Gelehrten 3. — Goethe über die Universitäten 4. — Fr. v. Baader und Arndt über die Professoren 5. — Französische Kultur und deutsche Universitäten 6. — Die Studentenschaft. Die Orden 7. — Fichte über die Orden. Die Moral der Orden 8. — Die sexuelle Moral der Studentenschaft 9. — Gießen, Jena und Halle 10. — Herrschaft und Rückgang des Pietismus in der Halleschen Studentenschaft. — Verrohung der Studentenschaft 11 — und der Professoren 12. — Das Hasardspiel. — Göttingen und der Adel 13. — Die Frauen in den Universitätsstädten 14. — Das Pereat 15. — Fichtes Konflikt mit den Orden 16. — Versuche einer Studentenseelsorge 17. — Gesetzliche Bestimmungen 19. — Arbeitsgemeinschaften der Studenten 20. — Geistiger Verkehr in der Zeit des Idealismus 23.

2. Die studentische Jugendbewegung . . . . 24—32

Die Reformbestrebungen der Aufklärung 24. — Fichte 25. — Einflußlosigkeit der Theologie 27. — Wirkung der Befreiungskriege 28. — Die alte Burschenschaft 29. — Religiöse Motive der Bewegung 30. — Moralische Ziele 31.

3. Die Katastrophe des akademischen Idealismus . . 33—45

Das Wartburgfest 1817. — Die Rede von Fries 34. — Die Gießener Schwarzen und die Gebrüder Follen 35. — Der „Grundsatz" 37. — Karl Sand 39. — Die Ermordung Kotzebues 41. — Die Wirkungen der Tat 43.

Erstes Buch: Höhe und Wendung des Idealismus . . . 46—195

1. Kapitel: Hegel . . . . . 46—96

Der absolute Idealismus und seine Grundlagen . . 46—63

Das religiöse Grundmotiv 46. — Hegel und die Aufklärung 47. — Urteil über das Alte Testament 48. — Das Leben Jesu 50. — Die Mystik 51. — Der Klassizismus 52. — System und Methode 53. — Der Gegensatz gegen die Aufklärung 56. — Überwindung Kants 57. — Der Monismus 58. — Der Gottesbegriff J. Böhmes und die dialektische Methode 60.

Seite

Die Geschichtsphilosophie . . . . . 63—74

Hegel als Geschichtsphilosoph 63. — Das religiöse Motiv der Geschichtsphilosophie 64. — Die Vernunft in der Geschichte 65. — Der Optimismus 65. — Die Idee, die großen Männer und die Völker 66. — Die Napoleonischen Kriege 68. — Die Freiheit als Thema der Geschichte 70. — Griechen, Römer und Germanen 71. — Das Ziel der Geschichte und die Gegenwart 73.

Die Staatslehre . . . . . 74—85

Der Staat als Ziel der Geschichte. Staat und Freiheit 74. — Religion und Staat 75. — Die antike Staatsidee 78. — Der Zwiespalt im Staatsbegriff 80. — Staatslehre und Ethik 81. — Die soziale Frage bei Hegel 85.

Die Religionsphilosophie . . . . . 86—96

Hegels Intellektualismus 86. — Die Mystik 88. — Der Gottesbegriff 90. — Die Offenbarungslehre 93. — Die Geschichte Jesu 93. — Der Zwiespalt in Hegels Religionsphilosophie 95.

2. Kapitel: Die Hegelsche Schule und die Bibelkritik . 96—123

1. Das Leben Jesu: Strauß und Bruno Bauer . . . . 96—114

Strauß und die Aufklärung 96. — Der Monismus 98. — Die schöpferische Macht der Idee und der Mythos 99. — Idee und Person 100. — Das Selbstbewußtsein Jesu 102. — Der Sohn Gottes als Erscheinung und als Idee 104. — Kritische Theologie und kirchliche Predigt 106. — Bruno Bauer: Die Evangelienkritik 108. — Die Entstehung des Christusbildes in der Gemeinde 110. — Hat Jesus gelebt? 111. — Der Kampf gegen das idealistische Christentum 112. — Das Antichristentum 113.

2. Das Alte Testament: Vatke . . . . . 114—119

Die Anwendung der dialektischen Methode auf das Alte Testament 114. — Die Einordnung der Religionen und der alttestamentlichen Literatur in das Entwicklungsschema 116. — Die Wirkung der alttestamentlichen Theologie Vatkes 118.

3. Das Urchristentum: Chr. F. Baur . . . . . 119—123

Die Einordnung des apostolischen Zeitalters in das dialektische Schema Hegels 119. — Der Einfluß dieser Geschichtskonstruktion auf das Verständnis des Neuen Testaments 122.

3. Kapitel: Die Trennung der Erweckungsbewegung vom Idealismus . . . . . 123—195

1. Die Bewegung in Norddeutschland . . . . 123—166

Der Einfluß der Befreiungskriege auf die religiöse Erweckung 123. — Perthes 125. — Die Mystik als Bindeglied zwischen Idealismus und Erweckungsbewegung 126. — Das Reformationsjubiläum 1817. — Der Übergang der Erweckungsbewegung zum Luthertum: Klaus Harms 129. — Steffens 130. — Das neue Lutherstudium 130. — Das Verlangen nach einer Kirche 133. — Der universalistische Charakter der Erweckung 134. — Der Drang zur Tat 137. — Soziale Regungen 137. —

Seite

Falk 138. — Falk und Goethe 139. — Falks soziale Tätigkeit in Weimar 141. — Kottwitz 142. — Der Charakter seiner Frömmigkeit 143. — Tholuck 144. — Tholuck und die Mystik 145. — Die Lehre von der Sünde und vom Erlöser 146. — Stellung zum Pietismus und zur Aufklärung 148. — Wendung zum reformatorischen Christentum 149. — Tholuck als Prediger der Erweckungsbewegung löst Schleiermacher ab 150. — Die Abwendung der Erweckungsbewegung vom Idealismus 153. — Der Gegensatz gegen Hegel 154. — Die Herrschaft der Aufklärung im Volk und in der Kirche 157. — Hengstenberg 158. — Seine Orthodoxie 160. — Sein Kampf gegen den Halleschen Rationalismus 161. — Sein Kampf gegen den Liberalismus 162. — Der Kampf gegen den Idealismus bei der Schillerfeier 164 — beim Universitätsjubiläum 165.

2. Die süddeutsche Erweckungsbewegung in ihrem Verhältnis zum Idealismus . . . . . 166—182

Franz von Baader 167. — Sein Verhällnis zum Idealismus 167. — Sein Offenbarungsbegriff 168. — Die Naturphilosophie 169. — Der Anschluß an J. Böhme in der Psychologie 171. — Die Mystik 172. — Die Geschichtsphilosophie 173. — Die Erweckungsbewegung in Erlangen: Raumer 174. Schubert, Harleß, Roth 175. Hofmann 176. — Die Erweckungsbewegung in Schwaben: J. T. Beck 178. — Seine ethische Grundstellung 178. — Sein Realismus 180. — Sein politisches Urteil 181.

3. Religiöse Motive in der neuen Wissenschaft in ihrem Verhältnis zum Idealismus . . . . . 182—195

Leopold von Ranke.

Das religiöse Motiv seiner Geschichtsforschung 182. — Gott in der Geschichte 185. — Der historische Realismus 186. — Der Optimismus 187. — Der Gegensatz gegen Hegel und die idealistische Geschichtsphilosophie 188.

Karl Ritter.

Anschluß an die Erweckungsbewegung der Befreiungskriege 190. — Gegensatz gegen den Idealismus 191. — Der Realismus 192. — Religiöse Motive seiner Weltanschauung.

F. K. von Savigny.

Sein Verhältnis zur Erweckungsbewegung 193. — Religiöse Motive seines historischen Realismus 194.

Zweites Buch: Die Auflösung des Idealismus . . . . 196—360

1. Kapitel: Der Atheismus . . . . . 196—228

1. Ludwig Feuerbach . . . . . 196—212

Feuerbachs Kritik des Idealismus 197. — Die Kritik des idealistischen Christentums 199. — Der Eudämonismus als Voraussetzung der Religionskritik 201. — Der Atheismus 203. — Feuerbachs Materialismus 205. — Die Begründung der Ethik 207. — Die Philosophie der Liebe 208. — Der Widerspruch in Feuerbachs Denken 211.

Seite

2. Max Stirner . . . . . 212—220

Sein Anschluß an Hegel und Feuerbach 212. — Der Gegensatz gegen Feuerbach 213. — Der Gegensatz gegen den Idealismus 214. — Der Egoismus als Grundlage der Moral 215. — Die Kritik des Liberalismus 216. — Der Anarchismus 217. — Der Kultus des Verbrechers 219.

3. Das Junge Deutschland . . . . . 220—228

Heinrich Heines Antichristentum 220. — Der Idealismus als Philosophie der Revolution 222. — Karl Gutzkows „Wally": die religiöse Tendenz 223. — Die politische Tendenz 224. — Die ethische Tendenz, der Kampf gegen die sexuelle Moral 225. — Friedrich Engels. Der Anschluß an Hegel 226. — Überwindung Hegels durch Feuerbach. Der Materialismus 227. — Der Kampf gegen Feuerbachs Liebesethik 228.

2. Kapitel: Der Materialismus . . . . . 228—286

1. Der Streit um die Unsterblichkeit der Seele . . 228—249

Der Idealismus und Fechners Buch vom Leben nach dem Tode 229. — Strauß gegen die Unsterblichkeitshoffnung 231. — Feuerbachs Kampf gegen die Unsterblichkeitshoffnung 232. — Gottfried Kellers Anschluß an Feuerbach 233. — Der Kampf gegen die Unsterblichkeitshoffnung im „Grünen Heinrich" 235. — Theodor Storms Gegensatz gegen die Unsterblichkeitshoffnung 237. — Schopenhauer gegen die Unsterblichkeitshoffnung 238. — Theod. Fontanes Anschluß an Schopenhauer 239. — Gottfried Keller und Paul Heyse über das Kindersterben 241. — Der Verzicht auf die Unsterblichkeitshoffnung und die Trostbriefe 243. — Der Verlust der Unsterblichkeitshoffnung und die Todesstrafe. Strauß, Treitschke und Bismarck über Todesstrafe und Unsterblichkeitshoffnung 246. — Die Erschütterung der Unsterblichkeitshoffnung und die Selbstmordepedemie 247.

2. Der Materialismusstreit . . . . . 249—286

Die Abweisung des Materialismus in der Naturphilosophie und Naturforschung zu Anfang des Jahrhunderts 250. — Der Übergang der Naturphilosophie in den Materialismus: Oken 251. — Die ethischen Motive des Materialismus bei Czolbe 252. — Materialistische Weltanschauung und soziale Ethik 255. — Materialismus und Volksreligion 256. — Die Naturforscherversammlung in Göttingen 1854 257. — Rudolf Wagner über die Seelensubstanz 258. — Virchow über die Unsterblichkeitshoffnung 259. — Der Materialismus bei Vogt 261 — bei Büchner 262. — Justus von Liebig gegen den Materialismus 263. — Fabris Briefe gegen den Materialismus 264. — Lotze gegen den Materialismus 265. — über die Unsterblichkeitshoffnung 266. — über Geschichtsphilosophie und Unsterblichkeitshoffnung 267. — Lotze als Idealist 269. — Strauß als Materialist 271. — Materialistische Weltanschauung und idealistische Ethik in Strauß altem und neuem Glauben 273. — Strauß gegen den Sozialismus und Pessimismus 275. — Nietzsche gegen Strauß 276. — Die Neukantianer und der Materialismus 277. — Friedrich Albert Langes Religion des Ideals 279. — Langes soziale Ethik 280. — Der Widerspruch in der Religion des

Seite

Ideals 282. — Der Materialismus in der Landbevölkerung 283. — Riehl über die Verbreitung der Unsterblichkeitshoffnung im deutschen Volke 285.

3. Kapitel: Der Pessimismus . . . . . 286—318

Pessimistische Stimmungen in der Aufklärung, dem Idealismus und der Romantik 287. — Platen als Pessimist 288. — Lenaus Pessimismus 289. — Selbstmord und Pessimismus 292. — Lord Byrons Einfluß auf den deutschen Pessimismus 293. — Leopardis Pessimismus und sein Einfluß auf Schopenhauer 294. — Hebbels Verhältnis zum Pessimismus 296. — Gottesglaube und Unsterblichkeitshoffnung bei Hebbel 297. — Die tragische Weltanschauung 299. — Hebbel über die religiöse Krisis der Gegenwart 300. — Hebbels idealistische Geschichtsphilosophie 301. — Sein Konflikt mit der christlichen Ethik 304. — Antichristliches bei Hebbel 306. — Schopenhauers Anschluß an Kant 307. — Die Welt als Wille 309. — Die Metaphysik der Geschlechtsliebe 310. — Pessimistische Naturphilosophie 311. — Schopenhauers Antisemitismus 312. — Die Askese 313. — Schopenhauers Buddhismus 314. — Schopenhauers Ethik 316. — Der Pessimismus und der Tod 317. — Der Nihilismus 318.

4. Kapitel: Die Stellung der Gebildeten zum Christentum und zur Kirche . . . . . 319—360

Der Einfluß der Aufklärung auf das Volksleben 319. — Die häusliche religiöse Erziehung 321. — Der Konfirmandenunterricht und die Konfirmation 324. — Die Krisis des Idealismus und die religiöse Krisis 329. — Der Konflikt mit den Pietisten 333. — Die Darstellung der religiösen Entwicklung in Gottfried Kellers „Grünem Heinrich“ 338. — Die religiöse Krisis in der Jugend 340. — Konflikte mit dem Konfessionalismus 342. — Urteile über den christlichen Kultus 343. — Urteile über die protestantische Predigt 345. — Urteile über den Pfarrerstand 351. — Die Entkirchlichung der Gebildeten 353. — Die Unkirchlichkeit der Gelehrten und der Universitäten 354. — Das Sinken des Ansehens der Universitäten 357.

Drittes Buch: Der Idealismus, die Erweckungsbewegung und ihre Auflösung im öffentlichen Leben . . . . . 361—450

1. Kapitel: Idealismus und Liberalismus . . . . 361—382

Die Entstehung der deutschen Parteien aus Gegensätzen der Weltanschauung 361. — Die politische Verstimmung nach den Befreiungskriegen 362. — Die Entstehung des Liberalismus aus Aufklärung und Idealismus 363. — Der Einfluß der Julirevolution 1830 366. — Der Eintritt des Judentums in das öffentliche Leben und sein Einfluß auf den Liberalismus 368. — Der Radikalismus der Junghegelianer 371. — Die Entstehung des Kommunismus 373. — Dahlmann als Vertreter des idealistischen Liberalismus 374. — Idealismus u. Liberalismus im Parlament der Paulskirche 378. — Der Zusammenbruch des politischen Idealismus 381.

2. Kapitel: Die Erweckungsbewegung und die Konservativen im öffentlichen Leben . . . . . 382—419

Der Gegensatz gegen die französische Revolution 382. — Adam Müller. Das religiöse Motiv seiner Politik 383. — Sein Staats-

Seite

gedanke 384. — Der Eigentumsbegriff 385. — Der Freiheitsbegriff und die Kirchen 386. — Der Universalismus und der Völkerbund 387. — Der Gegensatz gegen den Pazifismus 387. — Karl Ludwig von Haller. Sein Gegensatz gegen die Revolution und das religiöse Motiv seiner Staatslehre 389. — Das Naturgesetz in der Politik 390. — Der Staatsgedanke 391. — Der Universalismus und die Kirche 392. — Franz von Baader. Sein Anschluß an Fichte 393. — Politik und Religion 394. — Revolution und Evolution 395. — Das soziale Motiv der Revolution 395. — Der christliche Sozialismus 396. — Friedrich Julius Stahl. Sein Gegensatz gegen Hegel und sein Anschluß an Schelling 398. — Sein Staatsbegriff 399. — Seine Geschichtsanschauung 400. — Der christliche Staat 402. — Der Streit über das Recht des christlichen Staates 403. — Die Theorie der Revolution 405. — Sein Urteil über die Politik Friedrich Wilhelms IV. 406. — Joseph von Radowitz. Das religiöse Motiv seiner Politik 407. — Der Gegensatz gegen den antiken Staatsbegriff 408. — Der Gegensatz gegen die liberale Wirtschaftspolitik 409. — Der christliche Eigentumsbegriff 410. — Entwicklung und Tat 411. — Ludwig von Gerlach und Haller. Die politische Moral und Bismarcks Politik 412. — Leopold von Gerlach. Legitimität und Revolution 413. — Friedrich Wilhelm IV. als religiöser Charakter 414. — Die christliche Politik 415. — Protestantismus und Katholizismus 416. — Kirchliche Ideale 416/7. — Der Kampf gegen Radikalismus und Revolution 417. — Das Gottesgnadentum 418. — Erfolge und Mißerfolge 419.

3. Kapitel: Die Väter des revolutionären Sozialismus . 419—450

1. Karl Marx. Sein Freiheitsbegriff 420. — Sein Anschluß an Hegel 421. — Sein Anschluß an Feuerbach 423. — Atheismus und Revolution 424. — Die Abwendung vom Idealismus 426. — Der historische Materialismus 427. — Die Kritik Feuerbachs 428. — Die Theorie der Revolution 430. — Das kommunistische Manifest 432. — 2. Ferdinand Lassalle. Sein Urteil über das Judentum 434. — Sein Anschluß an Hegel 435. — Sein Gegensatz gegen das Christentum 435. — Die Wissenschaft als Religionsersatz 437. — Sein Verhältnis zum Idealismus 439. — Der revolutionäre Charakter des Idealismus 441. — Die Revolution als Gesetz der Geschichte 443. — Die Wirtschaftsgeschichte 445. — Das Arbeiterprogramm 446. — Lassalle als Agitator 447. — Der Konflikt zwischen Marx und Lassalle 448. — Materialistischer und idealistischer Sozialismus 448. — Sexuelle Moral und Kommunismus bei Lassalle 449. — Das Ende seiner Wirksamkeit 449.

Schlußwort.

Der Sieg der realistischen Politik und der Niedergang des Idealismus 450.

Quellenbelege . . . . . 451—463

Beilagen: Ein Brief Hegels und zwei Briefe Schellings an Tholuck . 463—467

Dritter Band

Höhe und Niedergang des Idealismus

Einleitung:

Aufklärung, Idealismus und Erweckungsbewegung auf den Universitäten.

1. Die alten Universitäten und die neue Zeit.

Der deutsche Idealismus war eine akademische Bewegung. Seine Führer waren Professoren, seine Anhänger fand er unter der akademisch gebildeten Jugend. Dadurch bekamen die deutschen Universitäten eine Bedeutung, die sie seit der Reformationszeit nicht mehr gehabt hatten, denn die Führung im geistigen Leben des deutschen Volkes hatten sie schon lange nicht mehr. Die führenden Männer des deutschen Geisteslebens wirkten nicht von den Universitäten aus. Leibniz war nicht Professor. Spinoza hatte einen Lehrstuhl in Heidelberg abgelehnt. Lessing, der so lebhaft in die wissenschaftliche Bewegung eingriff, zog das Leben eines freien Schriftstellers der Gelehrtenlaufbahn vor. Unter den Dichtern war nur Gellert in Goethes Jugend Professor in Leipzig. Die Universitäten waren ganz in den Händen der absterbenden Richtung der alten Generation. Diese waren nicht die Bahnbrecher der neuen geistigen Erhebung, sie standen deshalb weder in der großen Welt an den Höfen, noch im Volk oder bei der Jugend in besonders hohem Ansehen. Friedrich Wilhelm I. von Preußen behandelte die Professoren, die er seines Verkehrs würdigte, nicht nur als Gelehrte, sondern auch als Hofnarren. Friedrich der Große ließ die deutschen Mitglieder der Akademie gelegentlich eine geflissentliche Mißachtung fühlen. Er beurteilte trotz oder vielmehr gerade wegen seiner hochgespannten literarischen Interessen die deutschen Gelehrten abschätzig. In der Schrift über die deutsche Literatur spricht er mit wirklicher Hochachtung eigentlich nur von Thomasius, Leibniz und Gellert. Im ganzen gilt ihm das deutsche Volk als barbarisch und der deutsche Gelehrte als Pedant:[1]) „Unsere ersten Gelehrten waren wie überall Männer, die in ihrem Gedächtnis Tatsachen auf Tatsachen häuften, urteilslose

Pedanten . . ., schwerfällige Wiederkäuer einiger dunkler Phrasen, die sie in den alten Handschriften fanden. Das mochte bis zu einem gewissen Grade nützlich sein, allein sie hätten nicht ihren ganzen Fleiß auf Nebensachen und Nichtigkeiten verwenden dürfen. Das Ärgerlichste dabei war, daß diese Herren in ihrer pedantischen Eitelkeit den Beifall ganz Europas beanspruchten." Besonders anstößig war dem König die unbeholfene Sprache des deutschen Gelehrten. „Er glaubt für ein Orakel zu gelten, wenn er in seinen Vorträgen dunkel ist." [2]) Dem entsprach das Urteil über die Studenten. „Man sieht denn auch, wie wenig Nutzen die Studenten von ihrem Studium haben. Sehr wenige verlassen die Universität mit den Kenntnissen, die sie von dort mitbringen sollten." [3]) Vor allem ist er unzufrieden mit den Philosophen. „Die Schüler verlassen sein Kolleg voller Vorurteil." Höchst charakteristisch ist, was er über die Theologie sagt. „Der Theologie gegenüber hülle ich mich in ehrfürchtiges Schweigen. Man sagt, sie sei eine göttliche Wissenschaft, und Uneingeweihte dürften das heilige Rauchfaß nicht berühren." Diese ironische Zurückhaltung ist alles andere als Hochachtung.

Aber es waren nicht nur die französisch gebildeten Höfe, an denen die mit schwerfälliger Gelehrsamkeit beladenen deutschen Professoren als linkische Pedanten galten. Nicht anders urteilten auch die Führer der neu aufsteigenden geistigen Erhebung. Für Lessing war der gelehrteste und angesehenste unter seinen Gegnern, der Theologe Johann Salomo Semler, nichts anderes als eine „Professorsgans". Das authentische Dokument dieser Stimmung ist die Schülerszene im Faust. Die Art, wie hier die Fakultäten durchgehechelt werden, sprach den übermütigen Hohn der jungen Generation über die alte Wissenschaft der Aufklärung in klassischer Form aus. Ebenso wird mit Faust's Famulus Wagner, der ganze Spott des Sturms und Dranges über die Bücherwürmer der alten Gelehrsamkeit ausgegossen. Und wenn man das Gemisch von naiver Selbstzufriedenheit und Trübseligkeit anhört, mit der Semler bei „seiner ziemlich großen und genauen Bücherkenntnis" „manche Stunde mit vielem Seufzen zubrachte darüber, daß ich doch diesem Felde nicht mehr gewachsen werden könnte",[4]) so wird man unwillkürlich an Faust's Wagner erinnert: „zwar weiß ich viel, doch möcht ich alles wissen". Mit all dem sprach Goethe seine eigenen Universitätserinnerungen aus.[5]) Das Studium der Rechte schien ihm in Leipzig „höchst langweilig". Und die „unzähligen Streiche", die er verübte, führte er auf „die unend-

liche Langeweile des täglichen Lebens“ [6]) auf der Universität zurück. So empfand nicht nur der Dichter, auch der wackere Johann Georg Rist aus Hamburg, der Freund Herbarts, fand als Jenenser Student die Methode der Rechtswissenschaft „unter dem geistlosen Vortrage der Zeit“ genau so, „wie Goethe sie im Faust charakterisiert“.[7]) Goethe hatte die Erfahrungen seiner eigenen Studentenzeit zum Ausdruck gebracht. Die Philosophie der Aufklärung hatte ihn unbefriedigt gelassen. „Von dem Dinge, von der Welt, von Gott glaubte ich ungefähr soviel zu wissen als der Lehrer selbst.“ [8]) So urteilte, meinte er, jedermann. „Die Schulphilosophie . . . hatte sich durch das oft dunkle und unnütz Scheinende ihres Inhalts, durch unzeitige Anwendung einer an sich respektablen Methode und durch allzugroße Verbreitung über soviel Gegenstände der Menge fremd, ungenießbar und schließlich entbehrlich gemacht.“ In der Tat hörte man dieses Urteil über die Philosophie der Aufklärung von allen Seiten.

Als der junge Franz v. Baader die Schule der deutschen Aufklärung durchgemacht hatte, schrieb er in sein Tagebuch:[9]) „Professoren sind wie die Schiffsleute, welche für einen bedungenen Lohn Reisende über den Fluß hinübersetzen. Große, neue Entdeckungen vom Lande jenseits des Ufers wird man schwerlich von ihnen erlangen. Sie haben denselben Weg so oft hin- und wieder zurückzufahren, daß sie gemeiniglich auf demselben Flecke bleiben. Ein Genie doziert nicht gerne auf dem Katheder und besteigt es diesen doch, so haben die meisten Zuhörer wenig Frommen und Gewinn davon. Es redet in fremden Zungen. Das Wiederkauen ist seine Sache nicht. Es will und kommt immer vorwärts. In einem Tischgespräch mit einem Genie kannst du mehr lernen, als in einem Dutzend Kollegien der akademischen Magnifizenz S. F. Das Genie ist ein Stahl, der aus dir Funken schlägt, aber freilich aus Leimen springt kein Funken, wohl aber aus einem hellen Kiesel, und in jenem Falle lag es wenigstens nicht am Stahle. Professoren hören sich so oft und ganz allein, daß sie sich endlich ganz auswendig lernen. Da alles unter dem Katheder still ist und niemand Einwendungen macht, so glauben sie, wie der Prediger auf der Kanzel, sie hätten auch allein recht. Macht man Miene, außer dem Hörsaal ihnen zu widersprechen, so können sie das nicht begreifen, und der Kamm ihrer Professoreneitelkeit rötet sich. Auch ist im Grunde doch nur diese Eitelkeit daran schuld, daß sie alle ihre Zuhörer ohne Unterschied für möglichst dumm und

blöde halten und danach operieren. Die armen Sünder! Sie vergessen, daß der ganze Unterschied zwischen docens und docendus sehr oft in dem unbedeutenden Umstande liegt, daß jener über eine Materie eine Stunde früher gedacht oder gelesen hat, als dieser. Sie sind das Kathedrisieren so gewohnt, daß sie auch zu Hause, zu Tische, überall auf dem Katheder zu sitzen glauben. Wird so ein Professer Schriftsteller, so wähnt er das Publikum sein verehrungswürdiges Auditorium und dozierт auch hier." Nicht anders urteilte Ernst Moritz Arndt über die unfruchtbare Gelehrsamkeit der Aufklärung.[10]) „Register und Büchertitel trocknen den schönen Kopf aus, das Innungsgesetz und die Eitelkeit will, der Herr soll alles wissen. Das Bekenntnis des Nichtwissens ist nun nicht mehr erlaubt." Wie das Heer, der Staat und die Kirche der Aufklärung, so war auch ihre Wissenschaft zu einer toten Maschine geworden; in der Gelehrsamkeit fehlte der Geist. „Aus den bearbeiteten Wissenschaften und Künsten war durch den geistigen Prozeß gleichsam das letzte Mark ausgesogen. Ein fürchterlicher Stillstand war da, eine Abkühlung, welcher kein Feuer helfen konnte. Die Menschen begriffen, selbst die weisen Meister fühlten, daß man von allem irdischen Leben sich so weit als möglich wegphilosophiert und die Menschen um ihr unschuldiges Dasein betrogen hat."[11]) Auch Arndt beobachtete die verhängnisvolle Wirkung dieser toten Gelehrsamkeit auf die Studenten. „Ich begreife, wie die Jugend selbst Steinen und Tonklumpen gleich wird . . . wie alles impertinent gelehrt und doch so dumm ist, daß man Mauern und Tore damit einrennen könnte."[12])

Diese schwerfällige und weltfremde Gelehrsamkeit war den Eindrücken, die auf die Jugend einstürmten, nicht gewachsen. Besonders die Einflüsse, die aus Frankreich kamen, störten den Einfluß der deutschen Gelehrten. Mit neugierigem Erstaunen und naiver Befriedigung horchte Semler als Student auf, als einst Voltaire und der Kanzler von Wolf bei Baumgarten in Halle zusammentrafen. „Da Wolf, der nur lateinisch und nicht französisch sprechen konnte, manchen losen Einfall des Franzosen mit aller Hochachtung aufnahm und ihn doch erst durch Baumgarten sehr eingeschmolzen zu hören bekam." Baumgarten nahm die Partei eines englischen Deisten. Höchst charakteristischerweise sprach man wegen der übrigen Tischgesellschaft lateinisch, und nun war es, wie Semler halb listig, halb treuherzig sagt, „ein inniges Vergnügen, zu sehen, wie die ganze gemeine Theologie so gewaltig verlor, ohne daß auch die christliche Religion dabei zu kurz kam."[13])

Als in Goethes Studentenzeit ein durchreisender Franzose den ungeheuren Zulauf sah, den Gellerts moralische Vorlesungen fanden und sich über ihren Inhalt hatte berichten lassen, „schüttelte er den Kopf und sagte lächelnd, laissez le faire, il nous forme des dupes.“ [14]) Die sogenannten schönen Wissenschaften standen nach Goethes Bericht bei den Gelehrten in üblem Ansehen, ihre Anhänger heißen bei Semler Romanleser und gelten ihm als Windbeutel. Eine tiefe Kluft öffnete sich zwischen der „gelehrten und der galanten Partei“, den Gelehrten und den Gebildeten. Sie wurde nur bedenklicher durch die große Enge und Dürftigkeit des Professorenlebens. Rists Freund Gries, der Übersetzer Arioſts und Calderons, fand am Verkehr im Jenenser Professorenkreis kein Genüge. Er war „erschreckt von der Beschränktheit und Armut eines solchen Daseins“ [15]) und wich der akademischen Laufbahn aus. Viele Professoren lebten von Kostgängern, besonders von Ausländern, über die sie keine Autorität hatten. Ja, in Halle gab es Professoren, die einen Freitisch genossen. Semler war als Professor dem zynischen und unanständigen Treiben der Studenten gegenüber, die in seinem eigenen Hause wohnten, von linkischer Wehrlosigkeit und mußte zu den akademischen Behörden seine Zuflucht nehmen.[16])

Denn wie eine andere Welt trieb neben diesen weltfremden Gelehrten die Studentenschaft ihr Wesen und Unwesen. Die Mehrzahl, besonders die Reicheren, gehörten den Landsmannschaften und Orden an.[17]) In Erlangen zum Beispiel gab es im Jahre 1767 kaum einen Studenten, der nicht zum Orden gehörte.[18]) In Jena teilten am Ende des 18. Jahrh., als Rist dort studierte, drei Orden „fast die ganze Akademie unter sich“.[19])

Sie hatten sich im Anschluß an die Freimaurerloge gebildet. Nach ihrem Vorbild wurden sie „öfters von sehr gemeinen Köpfen mit einer Politik regiert, die lediglich im Geiste des Ganzen liegt, von der Stiftung an überliefert und unter glücklichen und unglücklichen Schicksalen durch eine lange Erfahrung gebildet ist.“ So urteilt mit der Sachkunde eines intimen Feindes Fichte. In diese von allen Wandlungen der Zeit unabhängige Tradition wurden die neuen Generationen mit einem Zwang, der von den Führern ausging, hineingezogen. Sie suchten „junge Leute von Vermögen, von guter Geburt, von Verwandtschaft, die Einfluß hat, von feiner Erziehung, von einnehmender Figur, von vorzüglichen Talenten anzuwerben.“ [20]) Von der Loge übernahmen die Orden auch die Routine, ihren Ur-

sprung und ihr ganzes Treiben in ein geheimnisvolles Dunkel zu hüllen. Sie hatten allen Grund dazu.

Denn sowohl die Landsmannschaften wie die Orden waren durch die akademischen Behörden streng verboten. Dieses immer aufrechterhaltene und nie durchgeführte Verbot zerrüttete die Studentenschaft tief. Die Schullüge, die ohnehin schon die Jugend vergiftete, übertrug sich auf die akademische Jugend in verschärfter Form. Ein raffiniertes System von Täuschung, wie es Fichte in sachkundigster Weise schildert, hüllte das Treiben in den Ordensverbindungen in ein undurchdringliches Dunkel und verdarb den Wahrheitssinn der Jugend planmäßig. „Sie haben für alle Fälle, in die sie mit ihrem Gewissen kommen könnten, Mittel in ihren Ordensstatuten, die in der Wissenschaft der Mentalreservation eine ansehnliche Höhe erreicht haben.“ [21]) Die Mitglieder der Korporationen mußten sich ehrenwörtlich verpflichten, die Existenz der Gesellschaft zu leugnen und ihr Tun und Treiben zu verheimlichen. Zwischen den akademischen Behörden und der Studentenschaft bestand kein Verhältnis des Vertrauens, sondern ein beständig offener und versteckter Kampf. Die gebildete Jugend wurde zur systematischen Lüge erzogen und durch das Dunkel, in dem zu leben sie genötigt wurde, in jeder Beziehung demoralisiert. Von sittlicher Zucht war in den Korporationen nicht die Rede, die Landsmannschaften kümmerten sich grundsätzlich nicht um das Privatleben ihrer Mitglieder.[22]) Die rohen Trinksitten steigerten die deutsche Neigung zur Völlerei mit rücksichtslosem Zwang. „Man denke sich,“ sagt Fichte, „welcher Ton sehr bald unter den gesittetsten Jünglingen herrschend werden müsse, die sich fast nur beim Trunke sehen, die alles, was sie vorzüglich zu lieben und zu achten verbunden sind, nur von der schlechtesten Seite kennen lernen, und die keines Fremden Auge zu scheuen haben.“ Der Ehrbegriff wurde völlig verbildet, die kleinste Kränkung galt als Schande, in Geldsachen gab es gar kein Ehrgefühl, das Raubrittertum des Hasardspiels und die Prellerei der Philister wurde planmäßig gezüchtet. Dabei waren Landsmannschaften wie Orden nach dem höchst sachkundigen Urteil von Magister Laukhard Schulen der Verführung.[23]) Ein Ordensbruder war gelegentlich der liederlichste von allen Studenten.[24]) Schon der physische Schmutz, in dem ein großer Teil der Studentenschaft lebte, wirkte auch moralisch bedenklich. Das große Studentenhaus, in dem der feine Rist in Jena unterkam, starrte von Schmutz und wimmelte von Ungeziefer.[25]) Die Gießener

Studenten verfolgten jeden als Stutzer, der sich von der geflissentlichen Unsauberkeit, die sie allesamt zur Schau trugen, fernzuhalten suchte.[26]) Mit unflätiger Gemeinheit hielten sie sich für berechtigt, Bürgerschaft und Professoren öffentlich zu mißhandeln. Kein Hauch von Poesie verklärte das unsaubere Treiben. Die schmutzigen Bilder, die Magister Laukhard von der Gießener Studentenschaft entwirft, werden vollauf bestätigt durch die eine Bemerkung von Karl Heinrich Hofmann, der über die Gießener Universität noch 1812 urteilt: „Mehr Roheit, mehr Ungeschliffenheit und daneben größerer Mangel an wissenschaftlichem Sinn ist mir nie vorgekommen.“ [27]) Noch in der Selbstbiographie des Materialisten Carl Vogt sieht man rationalistische, frivole Theologen ahnungslos unter dem zügellosen Treiben einer ungebundenen Studentenschaft ihr philisterhaftes Leben führen. In einem besonders heruntergekommenen Zustande befanden sich aber auch die armen Studenten in Straßburg, besonders die Theologen.[28])

Am schlimmsten stand es um die sexuelle Moral der Studentenschaft. Freilich hielt man in der Regel öffentliche Bordelle den Universitätsstädten fern. In Halle und Göttingen gab es keine, selbst in Gießen nicht, wohl aber im benachbarten Wetzlar. Aber mit diesem Verbot war nicht geholfen. Die bürgerliche weibliche Jugend war weithin verdorben, gelegentlich ging das bis in die Familien höherer Beamter.[29]) Jedenfalls waren in jeder Universitätsstadt feile Dirnen in Masse. Carl Friedrich Bahrdts Leben wurde dadurch zerrüttet, daß er, fast noch ein Knabe, als Leipziger Student von einer Dirne planmäßig verführt wurde.[30]) In Jena, aber auch in Göttingen, lebten schon damals die Studenten während ihrer Universitätszeit in festen Verhältnissen mit Dirnen, die sie beim Abgang von der Universität ihren Freunden abtraten. Eine ständige Not in den Universitätsstädten waren die Studentenkinder.[31]) Die studentische Liederlichkeit wurde noch dadurch gesteigert, daß die Studentenschaft aus dem Verkehr in der besseren Gesellschaft ausgeschlossen war.[32]) Anders stand es in Leipzig und Göttingen. In beiden Städten war deshalb die Studentenschaft feiner. Für Leipzig bezeugt das auch Goethe, wenn er sagt: „In Jena und Halle war die Roheit aufs höchste gestiegen, körperliche Stärke, Fechtergewandtheit, die wildeste Selbsthilfe war dort an der Tagesordnung, und ein solcher Zustand kann sich nur durch den gemeinsten Saus und Braus erhalten und fortpflanzen. Das Verhältnis der Studierenden zu den Einwohnern

jener Städte, so verschieden es auch sein mochte, kam doch darin überein, daß der wilde Fremdling keine Achtung vor dem Bürger hatte und sich als ein eigenes, zu aller Freiheit und Frechheit privilegiertes Wesen ansah. Dagegen konnte in Leipzig ein Student kaum anders als galant sein, sobald er mit reichen, wohl und genau gesitteten Einwohnern in einigem Bezug stehen wollte."[33])

Am meisten verwildert war die studentische Sitte in Gießen und Jena. Der junge Heinrich Leo war durch einen einzigen Besuch in einer Jenaer Landsmannschaft zu so wüstem Trinken verführt, daß seine Jugend auf lange hinaus dadurch zerrüttet war. In Halle wirkte der Einfluß des Waisenhauses bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts hinaus sittigend. Die hallischen Studenten galten als mäßig,[34]) ein allerdings banausischer Fleiß, der sich im Hefteschreiben und Auswendiglernen erschöpfte, war schon damals für die hallesche Studentenschaft charakteristisch. Die Bibelstunden der „frommen Gemeinschaften" übten einen großen Einfluß aus. Zu ihnen hielt sich zunächst vor allem der Adel, der Jura studierte. Als der alte Bogatzky die Leitung übernahm, mehrten sich die Theologen, bis sie schließlich die einzigen Teilnehmer waren.[35]) Aber auch sie blieben schließlich aus, und Bogatzky mußte die Leitung anderen Händen anvertrauen. Wie es in diesen Kreisen aussah, schildert Semler kritisch und ablehnend, aber äußerlich richtig. Die pietistischen Studenten waren ernst und streng, aber auch ängstlich und unfrei, beständig von Gewissensskrupeln gepeinigt. Sie beschäftigten sich fast nur mit erbaulicher Literatur und standen der Theologie, und zwar nicht nur der rationalistischen, mit mißtrauischer Ablehnung gegenüber. Von der übrigen Studentenschaft hielten sich die Pietisten zurück. Sie wohnten zum großen Teil im Waisenhause. Um 1759 hielt Professor Callenberg täglich Bet- und Erbauungsstunden, und Wolfgang Menzels Großvater erzählt, wie dort auf den Bericht eines jungen Mädchens die ganze Versammlung über ein Heilmittel für ihn beriet, um „gute Werke auszuüben". Schüchtern, liebenswürdig und höchst naiv gibt sich dieser Pietismus der akademischen Jugend.[36])

Indessen allmählich änderte sich der Charakter der halleschen Studentenschaft. Magister Laukhard schiebt das Zurücktreten des Pietismus auf die Regierung Friedrichs des Großen,[37]) doch sieht man schon bei Semler und Bogatzky, daß der Pietismus selber nicht mehr imstande war, die Jugend zu fesseln. So wenig, wie der westdeutsche reformierte Pietismus nach Jung Stillings Urteil die

neue Generation noch halten konnte. Francke wollte das wüste Treiben der Studentenschaft durch eine stille, klösterliche Zucht verdrängen. An die Stelle der rohen Gelage traten Bibelstunden und Andachtsübungen. Fromme Gefühle wurden genährt und ausgesprochen. Gebet, Predigt und Gesang sollte das Leben der Studenten ausfüllen. Dagegen lehnte sich das alte, durch eine jahrhundertelange üble Gewohnheit eingewurzelte Studentenleben auf. Nur stille, in sich gekehrte Jünglinge wurden gewonnen. „Gestehen wir," sagt Raumer,[38]) der diesen Umschwung treffend schildert, „daß er nicht bloß ausschweifende, wüste, sondern auch reine, kräftige, tapfere Studenten zurückstoßen mußte."

Neben dem Ernst des Heiligungsstrebens fehlte ein großes, positives Ziel, welches die Jugend anziehen konnte. Denn das große Werk der Mission lag außerhalb des Horizontes der Studenten. Das ganze Gemeinschaftsleben hatte einen strengen, aber auch nüchternen und trüben Zug von Ängstlichkeit und Langweile. Frische, Schwung und Schönheit, wie die neue Jugend sie suchte, fehlte dem alternden Pietismus völlig. Er würde auch durch die Regierung Friedrichs des Großen nicht zurückgedrängt worden sein, wenn er nicht seine Anziehungskraft für die Zeitgenossen des Sturmes und Dranges schon früher verloren hätte. Männer wie Lavater und Jung Stilling konnten diesem Geschlecht Eindruck machen, aber nicht mehr der betrübte alte Bogatzky. Es zeigte sich, daß der alte Pietismus abgelaufen war, und daß die neue Erweckungsbewegung ihn nicht einfach fortsetzte.

Aber mit dem Zurücktreten des Pietismus veränderte sich auch der Charakter der Studentenschaft. Der ehrbare, aber banausische Fleiß, wie man ihn in Semlers Lebensbeschreibung kennen lernt, erhielt sich. Aber in sittlicher Beziehung verwilderte die Studentenschaft. Wer aus dem Waisenhause in die Stadt zog, der suchte wie Semler Gesellschaft, um sich gegen Verführung zu schützen. Es gab zwar keine Bordelle, aber schauerliche Lasterhöhlen, so düster und schmutzig wie in keiner anderen Universitätsstadt. Ein schlechtes Zeugnis stellt Leo den hallischen Studenten aus: äußerlich eitel, innerlich roh, von sklavischem Fleiß und gieriger Sinnlichkeit.[39])

So gut wie im alten Heere, war in der Studentenschaft die Unterhaltung durch die Zote verseucht. In den Verbindungen war ein wissenschaftliches Gespräch verpönt, aber nicht die Zote. Es gab geschriebene Hefte und gedruckte Bücher, in welchen Zoten gesammelt

waren, in den studentischen Liederbüchern wurde das Volkslied durch die Zote überwuchert. In Halle sangen die Studenten am Tage der Rektoratswahl bei einem offiziellen öffentlichen Umzug unflätige Lieder.[40])

Schlimmer war es, daß Professoren, die innerlich ihre Hörer nicht zu fesseln vermochten, es nicht verschmähten, auf diesen Ton der Jugend einzugehen. Witt von Dörring erzählt im Rückblick auf die Zeit vor den Befreiungskriegen:[41]) „In den früheren Zeiten besuchte man am häufigsten die Kollegien des Professors, der die besten Witze und die stärksten Zoten riß." Die schmunzelnde Lüsternheit des alten Geschlechts schämte sich auch auf dem Katheder der Hochschule nicht, sich auszusprechen. Nur so erklärt es sich, daß der Unsauberste unter den Hallenser Professoren, Carl Friedrich Bahrdt, es zu den höchsten Zuhörerzahlen brachte: er las vor 900 Studenten. Noch Gesenius spekulierte nicht nur nach der Denunziation der Evangelischen Kirchenzeitung, sondern auch nach dem Zeugnis von Fr. W. Krummacher, der ihm im übrigen in ruhigem Urteil gerecht wird, durch frivole Späße über Personen und Zustände der christlichen Geschichte auf das wiehernde Gelächter seines großen Auditoriums. Diese Methode, Zuhörer, die sie innerlich durch Geist nicht zu fesseln vermochten, durch frivolen Scherz zu unterhalten, war ein seniler Zug der ausgehenden Aufklärung an den deutschen Universitäten. Er war charakteristisch, und es ist deshalb kein Zufall, daß ein dadurch erweckter Streit dem Rationalismus auf dem Katheder den Todesstreich versetzte.

Mit der Geistlosigkeit der Aufklärung, die nach Unterhaltung haschte, hing auch das eigentliche Laster der Zeit, das Hasardspiel, zusammen. Auch dieser Versuch, das innerlich leere Leben auszufüllen, griff in der Studentenschaft um sich. Er verdüsterte das Leben vieler hochbegabter Männer: Prinz Louis Ferdinand von Preußen, Blücher und Gentz frönten ihm. Aber selbst der wackere Steffens konnte dieser Leidenschaft gelegentlich nicht widerstehen. Als er sich befreit hatte, schilderte er mit Grauen die Atmosphäre, die in diesen Kreisen herrschte: „Das blasierte Wesen dieser Menschen, die verächtliche Gleichgültigkeit, mit welcher sie auf eine jede höhere Äußerung, die grauenhafte Liebloſigkeit, mit welcher sie auf ihre Opfer herabsahen."[42]) Dieses Laster war auch in der Studentenschaft eingerissen. Selbst Karl von Raumer verfiel ihm vorübergehend, er beschreibt wie Steffens die zerrüttende Wirkung: „Die Leidenschaft nahm mich

ganz ein und machte mich gleichgültig gegen alles, was ich bisher mit größter Liebe erfaßt hatte. Es war mir, als wäre mein Herz eiskalt geworden." Selbst Schleiermacher, dessen Blick für die Nachtseiten des Universitätslebens sonst nicht scharf war, hatte doch eine Empfindung für diese Gefahr; er stellte in seiner Schrift über Universitäten im deutschen Sinne „die Ausschweifungen des Geschlechtstriebes und der Spielsucht" als besonders „gefährliche Klippen"[43]) der Universitäten nebeneinander. In der Tat führten die Universitätsbehörden einen beständigen, aber aussichtslosen Kampf gegen die Spielhäuser.[44]) Was half das, wenn die öffentliche Meinung an den Universitäten sich geflissentlich über die Gefahren der Spielsucht hinwegtäuschte, wenn ein Prorektor der Universität Göttingen gleichmütig darüber sagen konnte: „Hasardspiele werden auf hohen Schulen, wo viele reiche und vornehme Leute zusammenkommen, nie aufhören."[45]) Die Unsitte war in den vornehmen Familien zu tief eingewurzelt. Sie verbreitete sich vor allem auf den vornehmeren Universitätsstädten. Raumer fand die Göttinger Studentenschaft durch sie beherrscht. Einer, der selbst in dieser Zeit in den Fesseln dieser Spielwut sein Leben zerrüttete, Theodor Fontanes Vater, gestand es ein: es war die Langweile, in der dies Spiel gedeiht. In der Tat, die Langweile in den kleinen geistlosen Universitätsstädten trieb die Jugend, die innerlich durch die Armut und Öde des akademischen Lebens nicht ausgefüllt war, in diese wilde Aufregung.

Zu den Universitätsstädten, in denen eine feinere Sitte herrschte, gehörte neben Leipzig auch Göttingen. Während in Leipzig die jungen Kaufleute den Ton angaben, dominierte in Göttingen der Adel. In der Regel suchte er seine Bildung nicht auf den Universitätsstädten. Der junge Mann „von Stande" ging in seiner Jugend mit seinem Hofmeister auf Reisen, meist ins Ausland. So hatte der Adel eine andere Art von Bildung als die Akademiker, eine Weltbildung, der äußere Horizont war weiter, die Sitte feiner, die Bildung weniger gelehrt, aber moderner, der Ton oft leichtfertig und locker, aber die Form weniger roh. So bestanden die Gebildeten in Deutschland aus zwei Schichten, die nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich in verschiedenen Kreisen lebten. Die geistigen Bewegungen, die von den Universitäten ausgingen, ergriffen den Adel nicht ebenso wie die bürgerliche akademische Jugend. Für die Ausbreitung des Idealismus war das bedeutsam: er blieb im großen und ganzen in den Kreisen des akademisch gebildeten Bürgertums.

Das hatte für seine politische Auswirkung Bedeutung. Diejenigen Adeligen, welche sich dem Universitätsstudium widmeten, genossen unerhörte Vorrechte. Sie bezogen auch in Preußen die Universität, ohne die seit 1788 vorgeschriebene Abgangsprüfung abgelegt zu haben. Auch später suchte man, besonders in Göttingen, den „gut gebohrenen und gut gezogenen" Jünglingen „von Stande" die Prüfungen möglichst fernzuhalten und sie in jeder Weise heranzuziehen und zu bevorzugen.[46])

Der pietistisch gerichtete Adel studierte in Halle und verbreitete die erbauliche pietistische Literatur massenhaft im Volke. Ja, man kann sagen, daß der hallesche Pietismus vorwiegend verbreitet war unter den Theologen und im Adel.[47]) Anders sah es in Göttingen aus. Der Einfluß des dortigen studierenden Adels auf die akademische Jugend war nicht günstig. Die Erziehung der adeligen Studentenschaft war nur eine äußerliche, und der „Verkehr in guten Familien schränkte die Liederlichkeit in keiner Weise ein". Bordelle gab es in Göttingen nicht, aber das Dirnentum war nicht weniger verbreitet, als an anderen Universitäten, und das Verhältniswesen hatte feinere Formen, war aber nicht weniger unsittlich.[48]) Als Raumer im Jahre 1801 nach Göttingen kam, lernte er am Spieltisch „das entsetzlich liederliche Leben dieser Menschen kennen, welche meist ekelhaft syphilitisch waren ... und doch gehörten diese Menschen zu den „gut gebohrenen", welche für feine Leute galten, die sich zu „produzieren" verstanden, überall zu Gesellschaften gezogen wurden und in denselben glänzten."[49]) Dies Urteil bekommt durch Magister Laukhard die sachkundigste Bestätigung. Zeitweise soll ein Drittel der gesamten Studentenschaft in Göttingen geschlechtskrank gewesen sein.[50]) Dadurch wurden Stadt und Umgegend verseucht. Die studentischen Unsitten vergifteten auch die bürgerlichen Kreise, Männer und Frauen.[51]) Auch die hochgebildeten Frauen der höheren Stände blieben nicht unberührt von dem freien Urteil und der lockeren Sitte der Universitäten. Ein charakteristisches Beispiel ist Karoline, die Tochter des Orientalisten Michaelis in Göttingen. Aber auch was Rist aus Jena erzählt, bestätigt die Urteile über die Zustände in der Frauenwelt, die wir sonst hören, in vollem Umfange. Er verkehrte dort im Hause eines Professors, dessen Frau von der gebildeten Männerwelt allgemein gefeiert wurde, ganz ähnlich wie die geistreichen Jüdinnen der Berliner Salons. Dieser Kultus „ließ sie später von der geraden Linie weiblicher Einfalt abschweifen".

Rist fügt die allgemeine Bemerkung hinzu: „Es ist das Schicksal schöner und geistreicher Frauen, vorzüglich auf den Universitäten, daß sie alleinstehend in ihrem Geschlecht selten die rechte Haltung bewahren und der gefährlichen, stets erneuerten Versuchung so vieler Huldigungen nicht zu widerstehen vermögen.“ [52]) Dieses Urteil des scharfen und feinen Beobachters spricht sicherlich einen charakteristischen Zug dieser Zeit aus.

In der Regel war die Form, in der die Studentenschaft mit den bürgerlichen Familien verkehrte, nicht so fein, sondern von äußerster Roheit. Besonders in den kleinen Universitätsstädten und zwar vor allem außerhalb Preußens hielten sich die Studenten für berechtigt, die „Philister“ in gemeinster Weise zu mißhandeln und zu verhöhnen. Das erzählt nicht nur Laukhard, sondern auch Leo, Steffens und Fichte. Sie gebärdeten sich als Herrn der Stadt, und diese Ansprüche wurden stillschweigend oder widerwillig zugestanden. Von Gießen aus kam es bis zu bewaffneten Raubzügen und Überfällen auf dem Lande.[53])

Am schlimmsten war die Unsitte des Pereat. Der Ruf: „Burschen heraus!“ hatte nichts von Poesie, sondern war ein Schreckensruf. Wolfgang Menzel, der spätere Burschenschafter, teilt aus den Briefen seines Großvaters die rohen und gewalttätigen Auftritte mit, die in Halle beim Rektoratswechsel am 12. Juli 1754 stattfanden. Wehrlos und eingeschüchtert ließ sich die Bürgerschaft von 1200 Studenten mißhandeln, als diese dem abgehenden Rektor ein Pereat ausbrachten. „Hierzu durfte kein Häscher nicht ein Wort sagen au contrair, sie mußten sich von den Purschen lassen ausklatschen.“ [54]) Mit höchstem Widerwillen hörte Rist, wie auf diesen Ruf hin die Studentenschaft mehrere Bürgerhäuser anfiel und alles Bewegliche darin zerstörte. Der Professor, dem das Pereat galt, konnte sich mit den Seinigen nur im Hemd retten, sein Haus wurde beraubt. „Eine einem Studenten von seinen Gläubigern erwiesene Unbill war die Veranlassung zu dieser Greuelszene, die mich mit Abscheu erfüllte.“ [55]) Als Steffens bei seiner Ankunft in Jena die widerwärtigen Szenen eines Pereat erlebte, gestand er, „daß dieses Ereignis, welches uns gleich, sowie wir nach Jena kamen, verhängnisvoll entgegentrat, mich sehr trübe stimmte. Das war es nun freilich nicht, was mich nach Jena hingezogen hatte, diese Stimmen waren nicht die, welche ich hier zu vernehmen wünschte und erwartete.“ [56]) Sein Verhältnis zu den Studenten wurde denn

„auch nicht ein durchaus günstiges, die Masse derselben war noch immer roh, und meine Antipathie gegen das sogenannte Burschenleben konnte ich nicht ganz verbergen." [57]) Auch ihm drohte einmal ein Pereat, welches nicht zur Ausführung kam.

Zu einem wirklichen Konflikt kam es zwischen Fichte und den Ordensverbindungen. Der war in einer „vorzüglich guten Meinung von den Sitten der Studierenden" nach Jena gekommen. Sehr bald hörte er zu seinem „höchsten Erstaunen Klagen über die im Schwange gehende Roheit und Zügellosigkeit ..., als die Quelle aller Unordnungen wurden allgemein die Ordensverbindungen angegeben". [58]) Es kam dazu, daß ihm von den Mitgliedern eines Ordens die Fenster eingeworfen wurden. Was an den deutschen Universitäten möglich war, das hört man aus den Worten heraus, mit denen ein so unerschrockener Mann von diesem Erlebnis sprach: „Nichts geht über die Schrecknisse dieser Nacht. Ich fand mich ärger behandelt als den schlimmsten Missetäter, fand mich und die Meinigen preisgegeben dem Mutwillen böser Buben, hatte Brief und Siegel dafür, daß ich keinen Schutz zu erwarten hätte." [59]) In der Tat blieb ihm nichts anderes übrig, als sich für das Sommersemester nach Osmannstädt bei Jena zu flüchten. Er hat bei dieser Gelegenheit mit dem ihm eigenen Scharfblick das Treiben der Orden charakterisiert. Sie allein sind schuld daran, daß die Roheit und Zügellosigkeit sich an den deutschen Universitäten durch all den Wandel der Zeiten und Sitten erhält, „ja, daß die Ausbrüche der Wildheit auf den Universitäten immer schrecklicher werden, je weiter wir mit dem Zeitalter fortrücken, und daß man in unsern Tagen Dinge erlebt, die bis jetzt unerhört waren." Am Schluß seines Streites mit den Orden stellte Fichte freilich der Studentenschaft ein besseres Zeugnis aus. Er fand, „daß bei der Mehrheit eine würdigere Denkart über das Geschäft des Gelehrten herrsche". [60]) Privatim aber sprach er sich pessimistischer aus. Er gab es auf, „aus diesen rohen Menschen etwas machen zu wollen". „Ich habe die törichtste aller Hoffnungen, daß aus Jena je etwas werden könne, aufgegeben." [61]) Er schließt mit einer sehr bescheidenen Einschränkung: „Es gibt doch noch immer so manche treffliche junge Leute unter ihnen." Über die Orden freilich schwankte sein Urteil nicht. Alle Unruhen gehen von ihnen aus. Sie sind besonders die Brutstätten der Lüge und nähren Haß und Mißtrauen bei ihren Mitgliedern. Der Meineid findet durch Mentalreservation eine ständige Entschuldigung. Die Mitgliedschaft wird sorglich verheimlicht

und kein Professor ahnt, daß die ihm persönlich bekannten Studenten einem Orden angehören. Man kann den Verlauf der Untersuchungen gegen die Burschenschaft nicht verstehen, wenn man nicht bedenkt, daß das von ihnen beobachtete Verhalten nach Fichtes Worten in den Orden längst gang und gäbe war. Nur wenige Professoren kannten und durchschauten dieses Treiben so wie Fichte. Schleiermacher, der als Student ein sehr zurückgezogenes Leben geführt hatte, durchschaute das Treiben der Studentenschaft nicht entfernt mit derselben Klarheit. Er schildert[62]) die Freiheit der akademischen Sitten in der üblichen harmlosen, poetischen Verklärung. Über die moralischen Schäden des Studentenlebens geht er mit einer Leichtigkeit hinweg, aus der man schließen muß, daß er die Verhältnisse nicht wirklich gekannt hat. Im Unterschied von Fichte, der die Hartnäckigkeit der unsinnigen Sitten und ihren Grund erkannt hatte, wiegt er sich in optimistischen Hoffnungen über die Entwicklung der studentischen Moral. Die Roheit in der Behandlung der Philister und Professoren entschuldigt er sehr theoretisch, wie er überhaupt die akademische Freiheit rein theoretisch betrachtet, ohne ihre schädigenden Nebenwirkungen genügend zu beachten. Man merkt seiner Schilderung deutlich an, wie recht Fichte hatte, wenn er sagt, daß der Professor von dem Privatleben und dem verborgenen Korporationstreiben der nach seiner Meinung fleißigen und scheinbar so gesitteten Studenten keine Ahnung hatte. Dieselben Studenten, die den Verkehr der Professoren suchten, beteiligten sich nach seiner Versicherung an allen Roheiten eines Pereat gegen dasselbe Professorenhaus, während ihre Lehrer „nicht diese artigen und fleißigen Leute, sondern Gott weiß welche obskuren und unsauberen Wesen in diesen Verbindungen vermuten".[63])

Dieses Urteil war nur zu richtig. Die meisten Professoren lebten in der Welt der Bücher, ohne eine klare Vorstellung von dem Treiben der Studentenwelt, die sie umgab. Der gute Semler hatte keine Ahnung von dem Privatleben seines Schülers, des Magisters Laukhard. Vergleicht man die Selbstbiographien beider, so merkt man, daß sie in zwei verschiedenen Welten lebten.

Deswegen blieben auch die Versuche der Professoren, erzieherisch oder seelsorgerlich auf die Studentenschaft einzuwirken, völlig erfolglos. Höchst charakteristisch erzählt Goethe über Gellerts vergebliche Bemühungen, auf die Studentenschaft einzuwirken. Er las von Zeit zu Zeit eine öffentliche Vorlesung über Moral. „Das philosophische Auditorium war in solchen Stunden gedrängt voll, und die schöne

Seele, der reine Wille, die Teilnahme des edlen Mannes an unserm Wohl, seine Ermahnungen, Warnungen und Bitten, in einem etwas hohlen und traurigen Ton vorgebracht, machten wohl einen augenblicklichen Eindruck; allein er hielt nicht lange nach, um so weniger, als sich doch manche Spötter fanden, welche diese weiche und wie sie glaubten, entnervende Manier uns verdächtig zu machen wußten."[64]) Auch durch seine private Seelsorge erreichte Gellert nach Goethes Urteil nichts: „er bediente sich der Gewalt," die er über die Studenten „hätte ausüben können, nicht". Da er nicht Zeit hatte, sich mit jedem einzelnen abzugeben, begnügte er sich damit, die Studenten auf die kirchlichen Anstalten zu verweisen.[65]) „Deswegen er gewöhnlich, wenn er uns einmal vor sich ließ, mit gesenktem Köpfchen und der weinerlich angenehmen Stimme zu fragen pflegte, ob wir denn auch fleißig in die Kirche gingen, wer unser Beichtvater sei, und ob wir das heilige Abendmahl genössen? Wenn wir nun bei diesem Examen schlecht bestanden, so wurden wir mit Wehklagen entlassen; wir waren mehr verdrießlich als erbaut, konnten aber nicht umhin, den Mann herzlich lieb zu haben."

Auch sonst waren die Versuche, die Studenten in kirchlicher Sitte zu erhalten, völlig erfolglos. In Göttingen wurde noch 1777 von den Universitätsbehörden bestimmt,[66]) „die Studiosi sollen einen gottesfürchtigen Wandel führen und dem öffentlichen Gottesdienst fleißig und ohne dessen Störung beiwohnen." Gleichzeitig wird aber gerade in Göttingen geklagt, daß die Studenten leichtfertig und ärgerlich von der Religion redeten. Ungefähr um dieselbe Zeit war es in Straßburg Vorschrift, „daß der Student sich einen Beichtvater halte und zu gesetzten Zeiten zum Nachtmahl gehe. Wer das nicht tut, wird zum Rektor gefordert, und wenn er dann noch nicht hingeht, wird er exkludiert, d. h. es wird ihm verboten, ferner Kollegia auf der lutherischen Universität zu hören." Aber es ist Magister Laukhard,[67]) dem wir diese Nachricht verdanken, und der sich dieser Vorschrift unterwerfen mußte.

Einen seelsorgerlichen und erzieherischen Verkehr der Professoren mit den Studenten gab es auf den meisten Universitäten nicht. In Göttingen kam es vor, daß die Professoren die Studenten auf ihren Zimmern besuchten, aber nur weil sie den vornehmen Studenten ohnehin nachliefen. Von Kiel wußten die Freunde Johann Georg Rists im Jahre 1796, „welche diese Universität kannten, von dem guten Ton der Studierenden wenig Erfreuliches zu sagen".[68]) Als drei Jahre später Klaus Harms dorthin kam, fand er, daß sich die Sitten gegen früher

gebessert hatten, aber die Studenten hielten sich von den Professoren fern, „und diejenigen waren unbeliebte Kommilitonen, welche dann und wann zu den Professoren in deren Stube gingen".[69]) Von pädagogischem oder religiösem Einfluß der Lehrer auf die Schüler konnte also keine Rede sein. Ganz anders stand es in Halle. Hier war schon durch die Bibelstunden ein regelmäßiger seelsorgerlicher Verkehr zwischen Professoren und Studenten üblich geworden. Er blieb bestehen, auch wenn er sich nicht an die überkommene Form band. So erzählt Semler von Baumgarten, „wir ersannen viele Gelegenheiten, um ihn oft sprechen zu können; denn in der festgesetzten Stunde kamen wir oft nicht vor, wegen der großen Anzahl derer, die vielleicht etwas für sich selbst Wichtigeres anzubringen hatten." Das war ein Erbe des halleschen Pietismus, das auf anderen Universitäten nicht ebenso verbreitet war. Im allgemeinen kann man von einem erzieherischen oder seelsorgerlichen Einfluß der Professoren auf die Studentenschaft nicht sprechen.

Noch ohnmächtiger waren die gesetzlichen Bestimmungen, durch welche das studentische Leben geregelt werden sollte. Sie waren in Preußen am strengsten. Infolgedessen waren nach dem Zeugnisse von Leo so zügellose Szenen, wie ein Jenenser Pereat, z. B. in Breslau unmöglich. Trotzdem hatten die Paragraphen des Landrechts, die sich auf die Studentenschaft bezogen, keine tatsächliche Bedeutung. Was für einen Wert hatte es angesichts des zuchtlosen Treibens der Studenten, wenn ihnen vorgeschrieben wurde, daß sie sich „in jeder Hinsicht anständiger Sitten zu befleißigen" hätten, „wenn ihnen Sittenlosigkeit und Unanständigkeiten, besonders auch in Ansehung der Kleidung", bei schwerer Strafe verboten wurde, während doch die Studenten in Semlers eigenem Hause sich mit frecher Unanständigkeit betrugen. Dem strengen Verbote, liederliche Häuser zu besuchen oder sich eines verdächtigen Umgangs mit liederlichen Weibsbildern schuldig zu machen, sprach das öffentliche, schamlose Treiben der Studentenschaft Hohn. Oder was sollte es heißen, wenn den Studenten verboten wurde, zur Zeit eines Tumults oder nach Mitternacht sich auf der Straße sehen zu lassen, während wüste nächtliche Szenen an der Tagesordnung waren. In Preußen wurden sogar noch 1798 den Studenten für solche Exzesse körperliche Züchtigungen „als ein väterliches Besserungsmittel" angedroht! Diese Bestimmung entsprach durchaus dem Stande der Schulpädagogik und der Behandlung der Soldaten in den Söldnerheeren. Wenn solche Drohungen weder

jemals ausgeführt, noch jemals zurückgenommen wurden, so gewöhnten sie die Studentenschaft nur an die geflissentliche Nichtachtung von Polizeigesetzen, die von den Behörden selbst nicht ernst genommen wurden.[70])

Von der Mitte des 18. Jahrhunderts (1758) erzählt Rist:[71]) „Ein wüstes Treiben war damals neben vielem Fleiß die Sitte der Studierenden." Sein Vater hielt sich „mit einem Kreise heiterer und wohlgesitteter Jünglinge verbunden, von großen Ausschweifungen fern." In der Tat, anders war es nicht möglich. Wer nicht Gefahr laufen wollte, in dem wilden Strudel des studentischen Treibens unterzugehen, der mußte ihm völlig fernbleiben, wie das später auch Schleiermacher in Halle oder Matthias Claudius in Jena tat. Der schilderte noch später den Studenten mit den Worten: „er lachte über die Tugend und über jene Welt und statuierte, daß man nichts klügeres tun könne, als sich's in dieser recht gut schmecken lassen." Leicht war solche Zurückhaltung nicht. Raumer mußte im Jahre 1804 in Halle seine Wohnung aufgeben wegen der schamlosen Ausschweifungen seiner akademischen Hausgenossen.[72]) Auch der feine und säuberliche Rist gestand, daß er in Jena „wilde Gelage mitgemacht und wie der Zufall es brachte, auch mit lockeren Gesellen Umgang gepflogen habe".[73]) Semler mußte sich selber einen Verkehrskreis bilden, der ihn „vor böser Gesellschaft bewahrte", und dem er das Zeugnis ausstellt, daß er „über 18 Monate von gröberen Ausschweifungen" verschont blieb.[74]) Nach Fichtes Zeugnis beteiligten sich viele seiner Zuhörer, die im übrigen einen fleißigen und gesitteten Eindruck machten, an dem Treiben der Orden.

Aber das eigentlich fruchtbare Studentenleben, das den Samen der Zukunft in sich trug und aus dem die tüchtigen Träger der neuen Zeit stammten, spielte sich weder in den Landsmannschaften noch in den Orden ab. Indem sich Raumer in der Schilderung der damaligen Universitäten die Frage vorlegt, „ob denn in einer Geschichte der deutschen Universitäten einzig von den Studenten die Rede sein solle, welche zu Verbindungen — zu Landsmannschaften und Orden — gehörten, antwortet er, daß viele Studenten solchen Verbindungen nicht angehörten, sondern Freundeskreise bildeten, welche einen sehr bestimmten „Charakter, gemeinsame Ideale, gemeinsame Arbeiten hatten, ein Streben nach gleichem Ziel".[75]) In ihnen lagen die Keime zu einer Reform der deutschen Universitäten. Einen solchen Kreis schildert er selbst. In Halle waren es nach Steffens Zeugnis Wolfs, Reils, Schleiermachers und seine eigenen

Zuhörer. Sie „bildeten einen eigenen Kreis, der sich wohl zu behaupten und Achtung zu verschaffen wußte".[76]) Zu diesem Kreis gehörte Raumer. Er nannte sich ästhetische Gesellschaft. Es ist ganz charakteristisch, daß die Glieder dieses Kreises sich mit Philosophie und Dichtung beschäftigten und in wöchentlichen Zusammenkünften Arbeiten aus diesem Gebiet lieferten. Raumer erzählt, daß viele Gleichgesinnte ebenso gearbeitet hätten. „Schon in Göttingen, aber viel energischer in Halle hatten wir ein edles Ideal von Bildung fest im Auge, dem wir mit ausdauerndster Anstrengung nachstrebten.[77]) Es war der Idealismus, seine Spekulation und seine Dichtung, der in der Studentenschaft Wurzel zu schlagen begann und seine Anhänger über das wüste Treiben und banausische Lernen der Studentenschaft erhob.

Eine sehr anziehende Schilderung eines ganz ähnlichen literarischen Kreises in Jena gibt Johann Georg Rist. Der Mittelpunkt dieses Kreises war Herbart. Höchst anschaulich weiß Rist zu schildern, wie tief ihn der Idealismus ergriff und erschütterte. Man muß seine eigenen Worte hören, um die Wirkung des Fichteschen Systems auf einen naiven Studenten kennenzulernen und sich klarzumachen, wie er auf die Jugend wirkte.[78]) Herbart suchte ihm begreiflich zu machen, „daß nur in meinem Kopfe jene Gesetze des Weltalls, das Weltall selbst die ganze leibliche und übersinnliche Natur samt allen ihren Erscheinungen existiere, daß ich mich nur in allem sehe und folglich auch nichts habe außer mir, alles andere Schatten von mir, ein Traum der Seele sei, in ihren Tiefen geträumt. — Mir ward allmählich eiskalt, wie ich so um mich her alles verschwinden sah, die befreundete Welt mit ihren heiteren Farben, die Lust der Sinne und was das Herz liebte in der Natur, deren rechtes, leibliches Kind ich mich wohl nennen durfte. An deren Stelle trat nun ein düsteres, formloses Chaos, ein Unding, Nicht-Ich, ohne Gestalt, Klang und Farbe, in diesem ungeheuren, bodenlosen Abgrund ich selbst, allein mit mir, der nun nicht mehr an den Strahlen der Sonne sog, sondern mich selbst erleuchten, mir in meiner Einsamkeit genügen sollte. — Einwenden konnte ich nichts gegen die logische Wahrheit, die strenge Konsequenz von Herbarts Deduktion; denn unter allen Systemen ist der Idealismus das einzige in sich gerundete und folgerechte, wenngleich auf einer willkürlichen Voraussetzung gegründet. Ich mußte ihm stillehalten und langsam den Becher der Vernichtung trinken. Es war eine furchtbare Stunde. „Es war Nacht geworden, während wir sprachen, und die Welt schwand wirk-

lich vor meinen Sinnen. „Verlaß mich nicht," rief ich, „du grausamer Freund, der du mir alles genommen." Er aber faßte meine Hand und tröstete mich mit sanften Worten. Das Verlorene werde sich schöner und sicherer wiederfinden, er verhieß erhabene, freie Aussicht, herzerquickende Wonne und mächtiges Gefühl meiner selbst." Als er später auf diese Zeit zurücksah, erschien sie ihm als ein schöner Jugendtraum und doch als der Beginn einer neuen Zeit, die die junge Generation über die Vergangenheit erhob, als Offenbarung „des großen Geistes, aus dessen Schoß wir unverfälscht und unverwirrt durch die Erscheinungen einer alten Welt hervorgegangen waren". Die Erinnerung an diese Jugendzeit des aufsteigenden Idealismus begleitete ihn durch sein Leben, und er bekannte als reifer Mann, der in geschäftlicher und politischer Wirksamkeit stand, daß diese Blütezeit der Jugend ihm eine dauernde Frucht eingetragen habe. „Was ich der Zeit noch verdanke und stets verdanken werde, ist das tiefeingeprägte Gefühl von der geistigen Würde des Menschen, die Gewohnheit eines höheren Maßstabes für die irdischen Dinge und die feste Überzeugung von einer über alle weltliche Verhältnisse erhabenen Bestimmung, die mich als ein rechter Hort durch die mannigfaltigsten Wechsel des Lebens, gute und böse Tage begleitet haben." Freilich kam ihm auch der Abstand dieses idealistischen Überschwangs von seiner später befestigten religiösen Überzeugung zum Bewußtsein. „Wohl ist mir seitdem klar geworden, daß es noch Höheres gibt, als die geistige Herrlichkeit des Menschen und daß, was Bestand haben soll, an Gott geknüpft werden, von ihm ausgehen und zu ihm zurückführen muß." [79]) Es ist für den Idealismus des gereiften Mannes höchst bezeichnend und ein charakteristisches Zeugnis für die idealistische Religion dieses ganzen Geschlechtes, wie er beides miteinander vereinigt. „Auch das Beste muß sich erst langsam aus dem Besseren entwickeln und in dem schönen Trotz der Jugend, welche aus sich jedes Große zu entwickeln und durch sich es zu erreichen sich vermaß, lagen die Keime zu jener Demut, die nur aus dem Rückblick auf den durchlaufenen Kreis menschlicher Bestrebungen und Richtungen hervorgehen kann."

Die Wirkung der Idealisten wurde verstärkt durch die Form ihrer Lehrtätigkeit. Die Aufklärung endigte wie jede Periode des geistigen Lebens in Gelehrsamkeit. Die Wortführer des Idealismus waren keine Gelehrten. Kant war in der Geschichte seiner Wissenschaft nicht bewandert, selbst den Studenten fiel bei

Fichte der Mangel an Gelehrsamkeit auf, und Schelling ist besonders in seiner Naturphilosophie von einem Zug von Dilettantismus nicht frei. Nur Schleiermacher macht eine Ausnahme. Schon seine Kritik der Sittenlehre beweist eine bedeutende Kenntnis der Geschichte der Philosophie. Aber auch ihm lag ein banausisches Arbeiten besonders in seiner Jugend fern. Wie viele Nachmittage verplauderte er mit seinen Genossen in geistreichen Gesprächen mit Henriette Herz. In der Gedankenbildung spielte das Gespräch eine große Rolle. Wenn der Dialog neben der Rede in der philosophischen Literatur vom Ende des 18. bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts hinein eine beliebte Kunstform wurde, so lag das nicht nur daran, daß Platos Dialoge das große schriftstellerische Vorbild der Idealisten waren, sondern diese Gespräche spiegelten den lebendigen Gedankenaustausch wider, in dem diese Generation lebte. Daneben war ein ausgedehnter Briefwechsel eine sorgfältig geübte und gepflegte Form des geistigen Verkehrs. Bei einigen Führern des Idealismus sind die Briefe das schönste, was sie geschrieben haben, so bei W. von Humboldt. Aber auch Schleiermacher ist weiteren Kreisen heute nicht mehr in seinen Reden und Monologen, sondern nur noch in seinen Briefen und allenfalls in den Predigten genießbar. Nicht ohne Staunen und Neid sieht man, wieviel Zeit dieses reiche Geschlecht dem mündlichen und brieflichen Verkehr widmete. Die Fabrikarbeit des wissenschaftlichen Spezialismus, durch welche in den alexandrinischen Perioden die Wissenschaft ins Kraut schießt, beanspruchte noch nicht die volle Zeit des Gelehrten. Noch wurde nicht das eigene Denken durch eine nicht zu bewältigende Last von gelehrter Literatur erdrückt. Es fehlte die Zeitung, die Sitzung und die Tagung, die dem modernen Menschen so viel Zeit kosten. Auch die Jugend verlangte von ihren Lehrern nicht in erster Linie Gelehrsamkeit. Für unseren Geschmack sind Vorlesungen, die damals die Studentenschaft begeisterten, wie die von Schelling, Schleiermacher, Hegel, Baader, vollends Schaden wohl reich an Ideen, aber leer an Stoff und arm an Anschauung. Die Studentenschaft suchte nicht die staubige Gelehrsamkeit der alten Generation, nicht die ölige Salbung des alternden Pietismus, sondern die feurige Begeisterung des jungen Idealismus und der neuen Erweckung.

Wie fühlte sich die akademische Jugend gehoben, wenn sie erfuhr, daß die Universitäten aus glimmenden, qualmenden Dochten wieder zu den Feuerstätten des deutschen Volkes zu werden begannen. Dem jungen Steffens schlug das Herz höher, als er es erlebte, daß sich „auf den

deutschen Universitäten eine Vereinigung geistig bewegter, tüchtiger Männer bildete, die von großen Entschlüssen durchdrungen, sich für ein bedeutendes Leben auszubilden suchten." Es erfüllte ihn mit Stolz, als ein Vertreter der alten Generation zu ihm sagte: „Wie wichtig müssen die deutschen Universitäten uns erscheinen, wenn wir sehen, wie aus ihrer Mitte die kühnen Männer hervorgehen, die mit klarer Übersicht der Verhältnisse und von großen Ideen geleitet, der versunkenen Vergangenheit, der unverständigen Gewalt oft mit Erfolg entgegenzutreten wagen. Schon werden viele Fürsten in Deutschland und kleine Höfe durch sie veredelt." [80]) Welch ein Gegensatz zu der Geringschätzung, mit der einst Friedrich der Große von den deutschen Universitäten gesprochen hatte! Dieser Gegensatz auch zu den größten Männern der absterbenden Zeit gab der von dem neuen Idealismus ergriffenen Jugend einen revolutionären Zug. Deutlich waren sich auch die maßvollen Männer, die durch diese Bewegung mitgerissen wurden, dieses Bruches mit der Vergangenheit bewußt. Noch lange nachher als reifer Mann, wußte Rist den revolutionären Trotz der jungen Idealisten anschaulich zu schildern: „Es war eine gefährliche Zeit für Jünglinge von Geist und diese Jahre die gefährlichsten. Heftig, aufgeregt und angezogen von allen Seiten, bewegte sich das Leben zwischen lauter Extremen; die Richtung fehlte, und wo sie sich feststellen wollte, da griff der gewaltige äußere Drang der Revolution und des Krieges verstörend ein. Goethe und Fichte hoben die Geister in einen Brennpunkt des Lichts und der Wärme, dem die Naturen, welche nicht im Inneren ein starkes Gleichgewicht trugen, nicht widerstehen konnten; neu war vieles, was jetzt veraltet, dessen Wirkung abgestumpft ist. Grenzenlose Hoffnungen, die kühnsten Entwürfe rissen die besseren Geister fort, und das Alter des Geschlechts flammte noch einmal auf in jugendlicher Üppigkeit." [81]) Noch blieb diese revolutionäre Gärung rein innerlich, zum Ausbruch kam sie, als die Bewegung ins öffentliche Leben übergriff.

2. Die studentische Jugendbewegung.

Das geschah durch die Reformbestrebungen, die an den Universitäten aus der Jugend selbst hervorgingen. Sie gingen weit zurück. Ursprünglich waren schon die Orden eine Art Reformversuch. In ihnen griffen die Logen und mit ihnen die Humanitätsreligion der Aufklärung auf die Studentenschaft über. Darum versuchten sie auch den Partikularismus der Landsmanschaften zu überwinden. Aber die

Antriebe, die von der Aufklärung ausgingen, konnten keinen verjüngenden Einfluß auf die Universitäten ausüben. Erst indem das deutsche Geistesleben sich über die Aufklärung erhob, kam in die Reformbewegung Schwung und Kraft hinein. Von Straßburg aus griffen die Ideen der französischen Revolution nach Tübingen über, und es ist charakteristisch, daß es Schelling, Hegel und Hölderlin waren, die bei Tübingen 1791 einen Freiheitsbaum pflanzten. Im selben Jahre riefen Jenenser Studenten unter dem Einfluß der ersten Jünger des Idealismus im Namen der Vernunft und des Lichtes der Philosophie zur Einschränkung des Zweikampfes auf. Mit den Orden ging der Einfluß der Aufklärung auf das studentische Treiben zunächst unter. Die pennalistischen Unsitten dauerten fort, und nur langsam setzte sich die Tendenz auch in den Landsmannschaften fort, die Roheit der studentischen Sitten zu mildern. Aber der Hauch des Idealismus verschwand nicht ganz wieder, seine Anhänger trugen einen mächtigen Trieb zur Reform in sich. Sie glaubten, wie Rist so stolz sagt,[1]) „an die allgewaltige Kraft der Wahrheit, um Völker zu regenerieren und Regenten zu bekehren".

Unzweifelhaft war die Philosophie Fichtes das Schwungrad, welches diese Bewegung in Gang hielt. Äußerlich stand er ihr nicht nah. Trotzdem ist sein Einfluß nicht zu verkennen. Wie er der Studentenschaft erschien, die nicht unmittelbar zur Schule gehörte, sieht man in dem anschaulichen Bild, das Rist von ihm entworfen hat; es ist wenig bekannt und verdient, erhalten zu werden: „Nicht ruhig wie ein Weltweiser, sondern gleichsam zornig und kampflustig stand der kleine, breitschulterige Mann auf seinem Katheder und ordentlich sträubten sich seine schlichten, braunen Haare um das gefurchte Gesicht, das Züge von einer alten Frau und einem Adler trug. Wenn er stand auf seinen stämmigen Beinen oder hinschritt, so war er festgewurzelt in der Erde, wo er ruhte, und im Gefühl seiner Kraft sicher und unbeweglich. Kein sanftes Wort ging über seine Lippen und kein Lächeln, er schien der Welt, die seinem Ich gegenüberstand, den Krieg erklärt zu haben und durch Herbigkeit den Mangel an Anmut und Würde zu verbergen. So erschien er mir."[2]) Freilich war die akademische Jugend kritisch genug, die Schwächen der idealistischen Konstruktionen zu durchschauen. Gerade als Fichte durch seine Reden an die deutsche Nation zum führenden Mann der akademischen Jugend geworden war, sagte Rist von ihm: „Wie tief und schmerzlich muß er damals den Abgang einer gründlichen, humanistischen Bildung

und vielfacher Kentnisse in anderen Fächern des Wissens, besonders des historischen, entbehrt haben; ein Mangel, der ihn früher nicht rührte, wo er beflissen, aus den eigenen Gedanken die ganze Schöpfung, ja, die Geschichte a priori zu entwickeln, alles Gegebene verschmähte, ja, als störend zurückwies." [3]) Andererseits bezauberte gerade die Aussicht, Welt und Geschichte aus der Tiefe des Ich a priori zu konstruieren, die unerfahrene Jugend, die der schwerfälligen und langweiligen Gelehrsamkeit der Aufklärung gründlich überdrüssig war. Was sie suchte, war „das Zeugnis des Geistes und der Kraft".

Wie Goethe einst in seiner Jugend der jugendlichen Verachtung der alten Universitäten im Faust den klassischen Ausdruck gegeben hatte, so hat der Alte diese neue Jugend, die nunmehr die alte Generation verwarf, im 2. Teil des Faust mit überlegenem Humor geschildert. Es war der überstiegene Idealismus, wie ihn Fichte in der akademischen Jugend erweckte, den Goethe im Baccalaureus sprechen ließ:

„Dies ist der Jugend eigenster Beruf!
Die Welt, sie war nicht, eh ich sie erschuf . . .
Wer außer mir entband euch aller Schranken
Philisterhaft einklammernder Gedanken?
Ich aber frei, wie mir's im Geiste spricht,
Verfolge froh mein innerliches Licht
Und wandle rasch, im eigensten Entzücken
Das Helle vor mir, Finsternis im Rücken."

Dieser neuen Jugendbewegung war es aus dem Herzen gesprochen, wenn ihr Wortführer sagte:

„Hat einer dreißig Jahr vorüber,
So ist er schon so gut wie tot.
Am besten wär's, euch totzuschlagen."

Unmittelbarer als Fichtes Wirkung war der Einfluß des Historikers Luden durch den Mut, mit dem er in der Zeit der Fremdherrschaft den vaterländischen Sinn der Studenten wachhielt. Wie tief war der Eindruck, den er auf den jungen Heinrich Ranke machte, wenn er „auf eine Weise, die mich ganz neu ansprach und begeisterte, von Deutschland und dem Fall des deutschen Kaisertums sprach." In derselben Richtung wirkten Fries und Oken und in Halle Steffens. Unter den Theologen kann man nur Schleiermacher nennen; im übrigen trug die herrschende Theologie zu dem Schwung, der die jugendlichen Geister erhob, nichts bei. Dem jungen Schmieder,

dem späteren Direktor des Wittenberger Predigerseminars, machte im Jahre 1811 die Theologie in Leipzig einen Eindruck von Trivialität.[4]) Karl Ludwig Sand fand an der Erlanger theologischen Fakultät keinen Lehrer, der ihn befriedigte, alles stand im Bann der Aufklärung.[5]) Die Feier des Reformationsjubiläums in Halle machte auf den jugendlichen Heinrich Ranke nicht den geringsten Eindruck.[6]) Die theologische Wissenschaft stieß ihn gründlich ab und zwar die philologische Exegese nicht weniger als die rationalistische Dogmatik in Halle so gut wie in Jena. Und das lag nicht nur an seiner persönlichen religiösen Stellung. Dem jungen Karl Hase ging es nicht besser,[7]) die Dogmatik, die rationalistische so wie die supernaturalistische, erschienen dieser Jugend als eine langweilige, abstruse Wissenschaft.[8]) Abgewirtschaftet hatten aber in ihren Augen nicht nur die Rationalisten, sondern auch ihre Gegner, die Supranaturalisten und nicht minder die pietistischen Theologen. Nach Fr. W. Krummachers Eindruck waren daher die Studenten der Theologie „ziemlich haltlos", „von der einen Seite abgestoßen und nicht angezogen von der anderen". Ließen die Aufklärer sie unbefriedigt, so verstand auch ein biblischer Theologe wie Knapp in Halle „nicht dem zu begegnen, was damals in uns pulsierte und gohr".

Die herrschende Theologie beider Richtungen erschien dem jungen Geschlecht, welches „auf Frisches und Neues erpicht" war, alt und kalt. Nur de Wette machte Eindruck; denn er kannte neben der Vernunft das Gefühl und die Ahnung, während ein Supranaturalist wie Schott in Jena keinen tieferen Eindruck machen konnte, denn „es pulsierten in ihm keine mystischen Adern".[9]) Es war die Wärme des Gefühls, die Tiefe der Mystik, der Schwung der Spekulation nach dem die Führer der Jugendbewegung sich sehnten. Und das bot ihnen die alte Theologie nicht. Ranke wandte sich deswegen von der Theologie ab, und es ist charakteristisch für den idealistischen Grundzug der Bewegung, daß es Plato war, der ihn anzog. „In ihm fand ich etwas, das mich ganz anders ansprach . . ., es war die Liebe zur Wahrheit und zur Gerechtigkeit, die mir überall entgegentrat und mit der ich als ein nach Erkenntnis der Wahrheit und nach innerer Läuterung strebender Mensch von ganzem Herzen sympathisierte."[10]) Kant dagegen stieß ihn ab. Da lernte er durch seinen Bruder, den berühmten Historiker, Fichtes Anweisung zum seligen Leben kennen. Es gibt kaum ein charakteristischeres Zeugnis von dem Einfluß der Religion des Idealismus auf die akademische Jugend, als der Eindruck, den Fichte auf ihn machte. „Ich spürte

in Fichtes Werk fast denselben Geist, der mich aus den Platonischen Dialogen angesprochen hatte. Wenn Kant niederschlagend auf mich gewirkt hatte, so wirkte Fichte erhebend und zu allem Guten antreibend und ermutigend auf mich. Ich wußte noch nicht, was ich später erst hörte, daß junge Freiwillige Fichtes Anweisung zum seligen Leben mit in das Feld genommen und den Mut, für das Vaterland zu sterben, daraus geschöpft haben. Aber nach meiner eigenen Erfahrung begreife ich es ganz." [11])

Mit diesen Worten ist schon ausgesprochen, daß es die Befreiungskriege waren, die den Samen des Idealismus und der Erweckungsbewegung zur Reife brachten. Der Tugendbund, so gering seine Bedeutung war, griff doch auf die Universitäten über. Unter dem Namen „Deutscher Bund" nahm er die sittliche Erneuerung des Studententums in seine Satzungen auf.[12]) Aber alle diese Versuche zur Erneuerung der Studentenschaft setzten sich erst durch mit der Erweckungsbewegung, die dem Befreiungskrieg folgte. In diesem Urteil sind alle, die diese Zeit miterlebt haben, sich einig. „Die Wirkung der Freiheitskriege auf die Universitäten war unermeßlich . . . In der kurzen Zeit von drei Jahren, in denen Europa größeres erlebte, als sonst in drei Jahrhunderten, war unsere Jugend umgewandelt. Früher wie verzaubert in den Fesseln unedler, ja gemeiner akademischer fixer Ideen, fühlte sie sich durch die großen Erlebnisse entzaubert." So erzählt Karl v. Raumer [13]) als einer, der diese Bewegung selbst miterlebt hatte und ein so ganz anderer Geist, der Abenteurer Wit v. Döring, der der Bewegung so kritisch gegenüberstand, gesteht doch im Rückblick auf diese Zeit, die er mit durchlebt hatte: „Unleugbar ist es, daß das akademische Leben einen ganz anderen Schwung genommen, daß ein bis dahin kaum geahnter Geist der Ordnung und Sittlichkeit das Zusammenleben der Studenten, die Burschenschaften durchdrang. Selbst die größten Gegner der Zeit müssen dieses anerkennen." [14]) Es waren die aus dem Kriege als Offiziere [15]) heimkehrenden Studenten, die die Auswüchse des Pennalismns und die jungenhafte akademische Roheit verwarfen, einem tieferen Ernst und einer festeren Zucht in der Studentenschaft Bahn brachen. Besonders bestärkte sich die Absicht, den Unfug der Duelle einzuschränken, denn die Zurückkehrenden waren ja, wie Heinrich Ranke sagt, „Männer, die im Kampfe für das Vaterland dem Tode ins Angesicht geblickt und ihren Mut nicht erst durch Kämpfe so zweifelhaften Wertes zu beweisen hatten".[16]) Man machte sich zur Aufgabe, die Duelle all-

mählich einzuschränken; sie ganz abzuschaffen hat man auch später nicht versucht. Ebenso wurden die rohen Trinksitten allmählich zurückgedrängt.

Diese Reformbewegung wurde getragen durch die Burschenschaft. Ihr Ziel war die Einigung Deutschlands als Ergebnis des Befreiungskampfes. Sie sollte dargestellt und angebahnt werden durch die Einigung aller Studenten in einer Burschenschaft, welche im Unterschied von den Landsmannschaften und ihrem Partikularismus den Glauben an das allen gemeinsame Vaterland wachhielt. Die Einheit war die Bedingung der Freiheit, der Schutz „gegen die schrecklichste aller Gefahren, gegen fremde Unterjochung und Despotenzwang". Aber schon im ersten Plan zur Gründung einer deutschen Burschenschaft steht neben dem Zweck, den deutschen Sinn zu beleben, die Absicht, „das Studententum moralisch zu verbessern". Mit der welschen Herrschaft sollte auch die welsche Unsitte überwunden werden. Mit dem deutschen Volkstum suchte man auch deutsche Sitte und deutschen Glauben. Wenn Deutschtum und Christentum nebeneinander gestellt wurden, so drückte sich darin freilich zunächst der antisemitische Charakter der Bewegung aus,[17]) aber andererseits griff damit doch auch die Erweckungsbewegung auf die Universitäten über. Sie wirkte wie im Befreiungskampf überhaupt mit dem Idealismus zusammen. Die Burschenschaft war sich auch dieses ihres Ursprungs in der idealistischen Philosophie durchaus bewußt. Noch im Gefängnis verfaßte einer der ihren eine Verteidigungsschrift, in der er dies aussprach. „Ehe man noch an eine Burschenschaft dachte, hatte eine Philosophie, die sich wohl mit Recht vorzugsweise die deutsche nennt, durch ihr Dasein zuvörderst und überdies durch besondere Betrachtungen über diesen Gegenstand bis zu vollkommener Begreiflichkeit, wie es mir vorkommt, dargetan, daß es unter den neuen Völkern germanischer Abkunft die Deutschen seien, deren eigentümlichen Beruf in der Welt die Bildung und die Gestaltung dessen, was im strengsten Sinne Idee genannt wird, ausmache."[18])

Der christliche Charakter der Burschenschaft wurde damit zum Ausdruck gebracht, daß vor die Dreiheit Ehre, Freiheit, Vaterland als erstes Losungswort Gott gesetzt wurde. Aber einen dogmatischen Charakter hatte das christliche Prinzip nicht. Vielmehr neigte die Burschenschaft zu romantischer Verschwommenheit und Sentimentalität. „Auch dieses religiöse Streben," erzählt Pagenstecher, „war durchaus formlos, wie unser politisches. Es bewegte sich in vollständiger Freiheit und würde . . . von keiner evangelischen Kirche als rechtgläubig an-

erkannt worden sein. Wir lasen zuweilen gemeinschaftlich im Evangelium Johannis, sangen gemeinsam: „Ein feste Burg ist unser Gott", gingen auch miteinander in die Kirche und zum Abendmahl, aber mit Dogmatikern und Geistlichen hatten wir nichts zu tun, perhorreszierten sie vielmehr, wenn sie nicht zu unserm Bunde gehörten." [19]) Doch ging ein ausgesprochen religiöser Zug durch die ganze Bewegung hindurch. In dieser Richtung wirkte besonders Fries, der als Zögling der Brüdergemeinde die sittliche Bewegung der Studentenschaft vertiefte. Es war die Einigung des Idealismus mit der Erweckungsbewegung, die im Freiheitskampf sich vollzogen hatte. Sie wirkte fort zu einer Reform der Universitäten so wie sie das Heer reformiert hatte. Diese akademische Erweckungsbewegung beschreibt Krummacher mit den Worten: „Man gab dem alten Gott, nachdem man ihn lange vergessen hatte, seine Ehre wieder; man empfand eine gewaltige Sympathie für das Zeichen des Kreuzes, das ja umgeben von der anfeuernden Devise: Vorwärts mit Gott für König und Vaterland! auch mitten im Schlachtgewühl auf den Stirnen der Sieger gestrahlt hatte."

Ein anderer Vertreter der alten Burschenschaft bekennt: „Wir lernten wieder beten und handeln, Gott vertrauen und uns selbst." Krummacher faßt den Charakter der burschenschaftlichen Bewegung sehr treffend in die Worte zusammen: „Es rang in der studentischen Bewegung ein sittlicher Ernst mit der hergebrachten Roheit des studentischen Lebens, eine idealere Lebensanschauung mit dem philisterhaften alten Zopf und Krähwinkeltum, ein universalistischer deutscher Patriotismus mit dem landsmannschaftlichen Partikularismus und zugleich ein Bedürfnis nach positivem Glauben mit der alten negativ rationalistischen Richtung jener Tage." [20]) Zu den beliebtesten Studentenliedern erhoben sich überall diejenigen, durch welche, wie durch Arndts Lieder oder durch das Körnersche „Vater ich rufe dich", ein religiöser Zug ging.

Durch die Erweckungsbewegung wurde die moralische Reform der Studentenschaft vertieft und verstärkt. Seit sich die Burschenschaft 1816 mit Jahns Turngemeinde verbunden hatte, begann Jahns Einfluß auf sie sich zu verstärken. Wie begeisterten sich Heinrich Ranke und seine Freunde an dem Vorbild, welches Jahn in der Vorrede seines Werkes an Friesen vor seine Turngemeinde stellte. Man spürt den Hauch dieser Jugend, wenn Ranke sagt: „Wohl war das Bild stark idealisiert, aber wir lebten ja in Idealen." [21]) Er stellt Jahn das

Zeugnis aus, daß es nur eines war, was ihm am Herzen lag, die sittliche Reinigung und leibliche Kräftigung der deutschen Jugend, und das alles hatte bei Jahn eine tiefe religiöse Begründung. Er berief sich dafür auf ein Wort des „Heilandes", und wie tief berührte es den jungen Heinrich Ranke, daß er diesen verschollenen Namen im gewöhnlichen Gespräch zum erstenmal aus Jahns Munde hörte.[22]) Mit dem höchst sympathischen Bilde, das Ranke von dem so viel angefeindeten Jahn entwirft, stimmt das Urteil von Arndt aus dem Jahre 1817 im vierten Teile des Geistes der Zeit überein: „Dieses Lob, daß er den heiligen Atem einer keuschen und strengen Jugend um sich verbreitet hat, das werden auch seine bittersten Feinde ihm wohl lassen müssen!"

Unter Jahns Einfluß wurde das studentische Liederbuch von unsauberen Liedern gereinigt. Damit war die Studentenschaft ebenso gereinigt, wie das Friederizianische Heer. „Das Zotenlied begann völlig zu verstummen", sagt Krummacher.[23]) Fries empfahl den deutschen Burschen auf dem Wartburgfest Ehre und Keuschheit als Weihespruch. Freilich waren auch nach Leos Zeugnis selbst die sittenreinen unter den Studenten auf ihre persönliche Freiheit nach echt deutscher Art so eifersüchtig, daß sie dagegen protestierten, sich ein Keuschheitsgelübde zum Gesetz machen zu lassen, und das ist dann in der alten Burschenschaft auch nicht geschehen. Nur in der letzten Zeit ist man vielleicht so weit gegangen, jede Verfehlung in dieser Beziehung mit Ausschluß zu bestrafen. Im März 1819 wurde der Verruf über die Jenaischen Bordelle durchgesetzt.[24]) Grundsätzlich forderten nur die „Altdeutschen", eine strenge Zucht nicht ohne lebhaften Widerspruch hervorzurufen. Aber in jeder Beziehung ist es bedeutsam, daß die strengsten Anschauungen durch die Gießener Schwarzen vertreten wurden. In Wort und Lied gab man seiner Verachtung der herrschenden Schlaffheit, der Unkeuschheit „als dem sauberen Nachlaß unserer fremden Herrscher" in herausfordernder Weise einen geflissentlichen Ausdruck. Die revolutionäre Verachtung der Fürsten sog aus der welschen Geilheit der Höfe immer neue Nahrung. Mit höhnischer Verachtung pflegte Karl Sand aus dem Körnerschen Lied: „Männer und Buben" die Worte zu singen: „Du mußt dann unter seidenen Decken Unter Merkur und Latwergen verrecken." Gewiß war viel jugendliches Selbstbewußtsein in dieser Verachtung des Lasters. Aber es ist doch ungerecht, wenn ein Abtrünniger wie Wit von Dörring später urteilte: „Wenn wir den Trunk, das Spiel, kurz

jede Nachgiebigkeit gegen niedere Sinnenluſt ſchmähten, ſo war der Stolz, daß wir, die einſtigen Regeneratoren des Vaterlandes, uns nicht beſiegen laſſen dürfen von äußeren Dingen, ſo war der Haß gegen die Landsmannſchaften, die wir in derlei Laſtern verſunken wähnten, ebenſoviel, ja bei den meiſten mehr noch daran ſchuld, als die Liebe für die Tugend." [25]) Dieſem Urteil eines Abtrünnigen ſtehen gewichtigere Zeugniſſe gegenüber. Viel beachtenswerter iſt, was Heinrich Ranke ſagt: „Es wäre zuviel, wenn ich behaupten wollte, daß nun mit einem Schlage alles ſich bei uns in das Beſſere verwandelt habe. Aber einen kräftigen Antrieb mußten alle empfinden, das Schlechte, das Gemeine, wovon das akademiſche Leben verunſtaltet geweſen war, abzutun, um es nie wieder aufkommen zu laſſen." [26])

In dieſem Urteil ſind ſich alle ernſthaften Glieder dieſer großen Jugendbewegung einig. Die innere Befreiung von den Unſitten der alten Generation, die das deutſche Volk ins Unglück geſtürzt hatte, war der innerſte religiöſe und moraliſche Kern dieſer Bewegung. Ein unverdächtiger, klaſſiſcher Zeuge für dieſe Tendenz und ihr Gelingen iſt Wolfgang Menzel. Er charakteriſiert ſie genau wie Ranke und Krummacher. Gegenüber der herrſchenden Liederlichkeit der Landsmannſchaften „trachtete die Burſchenſchaft nach einem reinen, ehrenhaften und ſittlichen Wandel". Gegenüber dem früheren „Unglauben und der Religionsſpötterei kehrte die Burſchenſchaft zur Religioſität zurück. Sie kam einer ritterlichen Ermannung der Nation gleich." Und dieſes Ziel wurde auch erreicht: „Das Achtbarſte am burſchenſchaftlichen Leben war die Solidität und Sittlichkeit, die Abweſenheit aller Liederlichkeit." [27]) In dieſem Urteil ſind ſich alle Genoſſen und Zeugen der Bewegung einig. Auch Pagenſtecher bezeugt es: „Alle Bummelei, Liederlichkeit und Weichlichkeit war in unſerem engeren Kreiſe ſtreng verpönt. Der wohltätige Einfluß, den dieſer ſittliche Ernſt auf die Verbündeten ausübte, war ſehr tiefgreifend und nachhaltig." [28]) Der Grund dieſer Reform lag im Idealismus. Im Eifer für die Philoſophie und in patriotiſcher Schwärmerei „dachte man nicht an ſinnliche Genüſſe". „Ein edles und reines Streben herrſchte vor." [29]) Wenn „faſt alle Burſchenſchaften ſehr frühzeitig das Hazardſpiel aus ihrer Nähe verbannten", [30]) ſo zeigte ſich darin, wie ganz der Tag und das Herz erfüllt war „von wiſſenſchaftlichen Dingen oder patriotiſchen Hoffnungen". [31]) In dem Schwung dieſer akademiſchen Jugendbewegung war die öde Langweile des alten Geſchlechtes, das die leere Zeit vertrieb, anſtatt ſie zu füllen, verſchwunden.

3. Die Katastrophe des akademischen Idealismus.

Öffentliche Bedeutung bekam die burschenschaftliche Bewegung durch das Wartburgfest 1817. Es war angeregt durch das Reformationsjubiläum, und schon die Einladung der Jenenser Burschenschaft zur Feier betonte ihren religiösen Charakter. Auf der Wartburg sollte ein gemeinsames Gebet gehalten werden, und es wurde vorausgesetzt, daß die Studentenschaft am Festgottesdienst teilnehmen werde. Die Antworten der eingeladenen Universitäten gingen ausdrücklich auf diesen religiösen Ton ein. Die Erlanger drückten ihre Befriedigung aus, daß in dem Plan „des Gebetes zu Gott nicht vergessen werde." In charakteristischer Form sprachen die Tübinger es aus, wie die akademische Jugend die Reformation empfand. „Wohl mag da die Blüte der deutschen Jugend sich freuen und jubeln im gerechten Stolze auf die Kraft und den heiligen Sinn ihrer Väter, die durch ihre Kraft und Hochsinn der Welt das Schönste und Herrlichste wieder erkämpfte, Gewissensfreiheit; und der von Finsternis und Aberglauben beschatteten Menschheit das lange geraubte Licht wieder verschaffte, wozu besonders der erste Streiter unter ihnen, der unsterbliche Luther, an diesem Orte den Grund legte durch die Übersetzung der Heiligen Schrift." [1]) Das war durchaus die Auffassung der Reformation, welche dem Idealismus mit der Aufklärung gemeinsam war. Der Feier selbst gab man eine ausgesprochene religiöse Form. Die Festakte wurden durch Lutherchoräle, die gemeinsamen Mahlzeiten durch Arndts Lieder eingerahmt. Die Festrede von Roediger, einem Studenten der Philosophie, ist ein Dokument der idealistischen Erweckungsbewegung, die in der akademischen Jugend zu gären begann, ausgesprochen religiös, mit Anklängen an die biblische Sprache, wie sie der damaligen Jugend noch geläufig war, getragen von dem starken Bewußtsein, einer neuen Zeit die Bahn zu brechen, durchdrungen von tiefster Verachtung gegen das vergangene Geschlecht, welche die Jugend von Fichte gelernt hatte. „Wir sind aufgewachsen in einer charakterlosen Zeit, in der giftigen Pest der Fremden, in einem engen Zusammenleben, das kein großer Enthusiasmus bewegte und keine Antriebe ahnete, als die des Genusses und der Selbstsucht, mit niedergedrückt unter das faule Joch der Verzweiflung und selbst irre durch das Geschrei der Schulen und eine geile modische Dichtung." In diesen toten Formen der Gewohnheit „dieser hochmütigen Ideenlosigkeit" fehlte der „große

Enthusiasmus". Er ist neu entfacht durch das große Wandeln des Allmächtigen unter uns.[2]) Mit diesem religiösen Klang verbinden sich die idealistischen Töne: Luther ist „ein ewig sicheres Zeichen", daß „die unsterblichen Ideen nicht sterben", sie „liegen in der tiefsten Menschenbrust und knüpfen ihn an die Welt", sie sind „die Strahlen und die Krone im Menschenleben". Auch der ästhetische Grundzug des Idealismus fehlt nicht. Neben Wahrheit, Tugend und Kraft wird immer die Schönheit genannt. Aber der eigentliche Grundzug ist national und das Ziel die Einheit und Freiheit Deutschlands.

Nicht diese Rede war es, die Bedenken erweckte, sondern die Rede von Fries. Auch sie war ausgesprochen religiös, in der Auffassung Luthers und der Reformation nicht hinausgehend über Aufklärung und Idealismus. Die Reformation ist der Beginn des Kampfes um die Freiheit, der mit der Befreiung Amerikas endet. Eine Anspielung auf die französische Revolution vermied der Redner. Die Sprache ist biblisch mit langen Schriftzitaten durchzogen, ein ernstes Dringen auf Ehre und Keuschheit klingt durch diesen religiösen Grundton hindurch; aber das Ziel der Rede ist doch politisch: Einheit und Freiheit. Die in der Studentenschaft populäre Abneigung gegen die stehenden Heere, die Begeisterung für Weimar als Vorbild der Freiheit, die Verstimmung über die Fürsten, die ihr Versprechen nicht gehalten haben, das dringende Verlangen nach einem öffentlichen Leben, das von unten aus dem Volke kommen muß, das alles kommt zu Worte. Die Burschenschaft soll als ein Freundschaftsbund an der Bildung und Befreiung des deutschen Volkes arbeiten. Geheimnisvoll andeutend, mit einer vielleicht nicht ganz absichtslosen Unklarheit heißt es am Schluß: „Mögen gleichsam im geheimen Bunde alle kräftig Wollenden und Selbstdenkenden mit dem Geist der Jugend zusammentreten, verehrend als ihren Herrn und Meister den dreimal größten, den Geist der Wahrheit, der als Rächer und Retter unter den Völkern waltet und dessen heiliger Fem endlich jedes Werk der Ungerechtigkeit unterliegt."[3]) Mehr als durch diese dunklen, drohenden Andeutungen wurde die öffentliche Aufmerksamkeit erregt und das Mißtrauen der Regierung erweckt dadurch, daß man in theatralischer Form Bücher verbrannte, die wegen ihrer undeutschen und freiheitsfeindlichen Art von den Burschen in Bann getan waren, übrigens ohne daß man sie kannte und besaß. Statt der geächteten Bücher mußte man Makulatur verbrennen, und Maßmann, der den Akt leitete, las die verdammten Originale erst nach-

träglich. Die Verbrennung war nur von einzelnen geplant und ausgeführt worden. Die große Menge der Burschenschaft stand dieser posenhaften Szene völlig fern, sie war harmlos und an den radikalen Bestrebungen, die sich in ihrer Mitte äußerten, völlig unschuldig. Die demokratische Tendenz, die in der Burschenschaft im Unterschied von der Landsmannschaft herrschte, trug einen rein akademischen Charakter und war besonders in Jena in keiner Weise revolutionär. Der weitere Kreis der Burschenschaft bemerkte „nicht die leiseste Spur von revolutionärem Treiben".[4]) Sogar Wit von Dörring gesteht das zu.[5]) Nur in Gießen bildete sich unter dem nach ihrer Tracht, vielleicht auch nach den Lützowschen Jägern gewählten[6]) Namen der „Schwarzen" eine Kerntruppe heraus, die mit Bewußtsein die Burschenschaft in ein radikales Fahrwasser zu lenken versuchte. Sie schlossen sich an das radikalste französische Jakobinertum an und vertraten die Theorie „der rechtlichen Allmacht und Alleinmacht des Volkes." Ihr Ziel war ausgesprochen republikanisch. Der Name König sollte verschwinden. Freiheit und Gleichheit ließ sich nur in der Republik verwirklichen. Karl Follen, der mit seinen Brüdern die Zügel in die Hand nahm, plante, auf dem Schlachtfeld von Leipzig den christlichen Freistaat auszurufen. Man erwartete eine große Revolution, in der die „Schwarzen" die Rolle der Führer übernehmen wollten. Aber die entschlossenen Elemente begnügten sich nicht mit der Erwartung, sondern bereiteten den Umsturz aktiv vor. Eine blutrünstige Stimmung wurde genährt; in zahlreichen Stammbuchversen schärften sich „die Todesbrüder" die Pflicht der Selbstaufopferung ein. Ein leidenschaftlicher Drang zum Martyrium wurde geweckt, die Grundstimmung war auch in diesen Kreisen, ja gerade in ihnen, ausgesprochen religiös.

Auch an dem religiösen Ernst der Brüder Follen ist nicht zu zweifeln. Adolf Follen gab noch 1819 „alt christliche Lieder teutsch und lateinisch" heraus, von ihm selbst ausgewählt und geschmackvoll übersetzt. Im Vorwort heißt es höchst bezeichnend: „Diese Lieder und Gesänge stammen großenteils aus jener gewaltigen Zeit, da Glaube Berge versetzte, das heißt: da durch freie Willensstärke des Glaubens Wunder geglaubt wurden und darum geschehen konnten, welche die Ohnmacht unserer Zeit bespöttelt; da die Kraft des rein göttlichen Menschengeistes als Durchdringer und Beweger des Stoffes sich offenbarte." Man erkennt deutlich die Anklänge an Lavater und den magischen Idealismus von Novalis. Der revolutionäre

Grundzug dieses mystischen Idealismus tritt klar zutage. Christliche und revolutionäre Tendenzen vermischten sich selbst in der Armee. Ein Mann, den auch die Erweckten wegen seiner revolutionären Unruhe mit so viel Bedenken ansahen, wie der Gardehauptmann Plehwe, hielt seinen Soldaten in Berlin Bibelstunden.

Mit puritanischer Härte wurde sittliche Zucht geübt; die Verachtung gegen das Fürstentum, die hier gepflegt wurde, wurde begründet mit der welschen Entsittlichung der Höfe. Nirgends wurde die Pflicht der Keuschheit so ernst genommen wie im Kreise der „Schwarzen". Von Karl Follen sagte einer seiner Freunde: „Dieser Mann war in seinen Sitten so streng, so sauber, so züchtig wie in seinen Worten. Wir haben keinen ihm ähnlichen, sicher keinen ihm gleichen gefunden, in Reinheit und Frische von Sitte und Zucht." Der revolutionäre Radikalismus bekam hier eine religiöse Begründung. Wie bei den Schwärmern der Reformationszeit gründete er sich auf christliche Mystik. Dasselbe Urteil „strengster Sittenzucht" fällte Menzel über Follen.[7]) Ein glänzendes Zeugnis stellt ihm auch Pagenstecher aus, der die Brüder Follen genau kannte. Seine Worte sind zugleich ein beredtes Zeugnis des Geistes, der unter den „Schwarzen" lebte. Er sagt von Karl Follen: „Den tiefsten Kern seines Wesens bildete seine Liebe zum Vaterlande. Die vollendete Schönheit seiner äußeren Erscheinung, seine überlegene Haltung, die Macht seines Wortes bezauberte seine Genossen. Eine straffe Selbstzucht zeichnete ihn aus: „Böse Launen, frivole Begehrlichkeiten, sinnliche Gelüste waren hier entweder nie dagewesen oder doch von dem glatten, durchsichtigen Spiegel dieser Seele bis auf die letzte Spur getilgt. Dem Dienste des Vaterlandes hatte er seinen ganzen Menschen hingegeben und lebte, atmete und wirkte nur in der reinen Atmosphäre dieser Idee. Sie zu verwirklichen und immer weitere Kreise des Volkes heranzuziehen, war der Zweck seines Lebens. So stand er unter uns, unbestritten unser Meister, ein Heiland unter seinen Jüngern."[8])

Man hat keine Ursache an der Aufrichtigkeit dieses Zeugnisses zu zweifeln. Aber diese Strenge wurde von seinen Freunden je nachdem als stolzer Ernst oder als kalte Härte empfunden. Er betrachtete auch seinen Freundeskreis nur als Mittel, das er mit kalter Ruhe seinen politischen Zielen opferte. Er sprach ausdrücklich aus: „Im schlimmsten Falle müssen alle geopfert werden, die eine abweichende Meinung haben."[9]) Follen war ein dämonischer Charakter

von unheimlicher, kalter und finsterer Verschlossenheit, gewalttätiger Dialektik, von skrupelloser Souveränität der Wahrheit gegenüber. Wolfgang Menzel erinnerte er in seiner Erscheinung und seinem Wesen an Robespierre.[10]) Die Theorie bildete ein Theologe, Weidig, aus. Die Grundüberzeugung der Gleichheit aller Menschen folgte aus der Gleichheit vor Gott. Die Ungleichheit ist die Grundsünde, aus dem Egoismus entstanden. Gegen sie ist alles erlaubt. Die Fürsten und ihre Knechte, zu denen vor allen Dingen die stehenden Heere gehörten, galten als Feinde. Im Kampf mit ihnen war jedes Mittel recht. Die „Schwarzen" erlaubten sich jede Lüge und jeden Betrug und schieden sich mit Verachtung innerlich von der Burschenschaft. Daß es „eine Geheimlehre gab für die Eingeweihten und Unbedingten im Unterschiede von dem allgemeinen und mehr formellen Wissen der weniger Sicheren", steht durch das Zeugnis der Beteiligten fest.[11]) Den Unbedingten galt der Grundsatz, daß die Zwingherrschaft mit Gewalt beseitigt werden müsse. Während die Gemäßigteren den allgemeinen Umsturz von der allmählichen Verbreitung ihrer Überzeugung erwarteten, hielten es die „Unbedingten" mit der Propaganda der Tat. Follens Philosophie lautete: „Alles, was die menschliche Vernunft als gut, schön und wahr erkenne, das müsse mittels des sittlichen Willens auch verwirklicht werden."[12]) Wer das nicht zugab, den behandelte er mit kalter Verachtung. Ihm galt der „Grundsatz", daß der Zweck die Mittel heilige bis zum politischen Morde, bis zu jedem Verbrechen, nach dem biblischen Wort: Dem Gerechten gilt kein Gesetz. Follen formulierte den Grundsatz so, „daß überall, wo eine sittliche Notwendigkeit vorliege, für den von dieser Notwendigkeit Überzeugten alle Mittel erlaubt seien". Nur die eigene „Überzeugung" und was aus ihr heraus getan wird, darf als berechtigt angesehen werden.[13])

Die „Haarscharfen" dehnten diese Erlaubnis auch auf gemeine Verbrechen, wie Meineid, Ehebruch, Diebstahl, aus. Es war ein Libertinismus unheimlichster Art. Er verband sich mit der radikalen Autonomie, die die Burschenschaft von Fichte übernommen und in das Stichwort „Überzeugung" zusammengefaßt hatte. Karl Sand handelte nach dem Grundsatz: „Meine eigene Überzeugung ist mein Gesetz, ich handle recht, sobald ich ihr folge, sie geht mir über göttliche und menschliche Vorschriften."[14]) In dieser „Überzeugung" bestärkte er sich aus dem Neuen Testament, das er bei sich führte und besonders aus dem Johannisevangelium. Dies war für ihn ebenso wie für Fichte und für Fries das Christentum der Wahr-

heit und der Freiheit. Ein drohendes Zeichen, wie sich in diesen Köpfen die Religion des Idealismus spiegelte. Für die sittliche Überzeugung sind alle Mittel recht, lautete der „Grundsatz", der sich schließlich durchsetzte. Der sittliche Zweck, für den jedes Mittel recht war, war aber die Republik; wer sie unbedingt wollte, der verpflichtete sich, alles zu tun, um sie zu verwirklichen. So wurde denn der Umsturz zunächst durch Flugschriften unter der bäuerlichen Bevölkerung und im Handwerkerstande, besonders in Hessen, vorbereitet. In der Studentenschaft wurde die revolutionäre Stimmung durch Follens Lieder genährt.

„Brause, du Freiheitssang" —
„Zwingherrschaft, Zwingherrnwitz
tilgt Gottes Racheblitz,
euch sei der Herrscherstitz,
Freiheit und Recht."

Im Volke wurde besonders „Das große Lied" von Follen verbreitet.

„Menschenmenge, große Menschenwüste,
Die umsonst der Geistesfrühling grüßte,
Reiße, krache endlich, altes Eis!
Stürz in starken, stolzen Meeresstrudeln
Hin auf Knecht und Zwingherrn, die dich hudeln,
Sei ein Volk, ein Freistaat, werde heiß!
Babels Herrentum und feile Weichheit
Bricht wie Blitz und Donner Freiheit, Gleichheit,
Gottheit aus der Menschheit Mutterwehn."

In dem Lied wird mit voller Offenheit die blutige Revolution und der Fürstenmord gepredigt und zwar mit religiöser Begründung.

„Brüder, so kann's nicht geh'n,
Laßt uns zusammensteh'n.
Duldet's nicht mehr!
Freiheit, dein Baum fault ab,
Beißt bald ins Hungergrab.
Volk ins Gewehr!

Brüder in Gold und Seid',
Brüder im Bauernkleid,
Reicht euch die Hand!
Allen ruft Deutschlands Not,
Allen des Herrn Gebot:
Schlagt eure Plager tot!
Rettet das Land!

Die Agitationsmethode war der Terror, die Androhung des Mordes an die Fürsten, wenn die Mahnung zur Befreiung nicht befolgt werde. In frevelhafter Weise wurde mit dem Plan der Ermordung des Zaren gespielt, um die Jugend an den Gedanken zu gewöhnen, daß feiger Meuchelmord Heldentum sei. In Gegenwart der Professoren brachten die Radikalen ein Pereat auf die 33 deutschen Fürsten aus. Karl Follen regierte diesen Kreis mit der faszinierenden Macht seiner hinreißenden Persönlichkeit. Er plante, die „Todesbrüder" durch eine Abendmahlsfeier zum Freiheitskampf vorzubereiten. In dieser Atmosphäre wuchs unter seinem Einfluß in einem seiner leidenschaftlichen Anhänger, Karl Sand, der Entschluß heran, durch einen politischen Mord „ein Zeichen zu geben", um an ihm die Gesinnung des deutschen Volkes zu erproben. Es war eingestandenermaßen ein Versuch, das Urteil des Volkes herauszufordern. Freilich war die Burschenschaft unschuldig an der Tat, aber Sand war ein leidenschaftlicher Burschenschaftler voll fanatischen Hasses gegen ihre Gegner, dabei der strengen Zucht und dem religiösen Ernst der „Schwarzen" zugetan. Er war ganz ein Kind seiner Zeit, unreife Ideen der Aufklärung des Idealismus und der Erweckungsbewegung wogten in trüber Gärung in seinem Geist durcheinander. Seinen Freunden erschien er ernst, düster und eckig, dabei aber freundlich und treuherzig,[15]) als eine „reine, christlich angeregte, für alles wahrhaft Edle und Schöne hochbegeisterte und um die sittlichen Zustände des Vaterlandes ... tiefbekümmerte Seele".[16]) In der Weise seiner Zeitgenossen belauschte er sich selbst in seinem Tagebuch, in der Absicht der Selbstprüfung, und aus ihm lernt man die Fülle von Widersprüchen, die sich in ihm vereinigten, kennen: ein brennender Ehrgeiz trieb ihn, sich hervorzudrängen, ein stiller Hochmut und eine harte Selbstgerechtigkeit stehen neben Worten der Buße und der Selbsterkenntnis. Ein strenger Ernst, der an das Tagebuch von Novalis und Baader erinnert, begleitet die Tage von den Vorsätzen des Morgens bis zur Selbstkritik am Abend, schwankend zwischen Selbstgefälligkeit und Zerknirschung, Freiheit der Überzeugung und gesetzlicher Selbstzucht. Die Vernunft ist ihm die höchste Richtschnur und die Freiheit das höchste Gut. Seinen rationalistischen Studiengenossen galt er als ein Schwärmer, aber vor einem Hegelianer, den er kennen lernte, schrak er zurück. Ein Pietist wollte er nicht sein und ein Orthodoxer auch nicht. Dagegen trat er leidenschaftlich ein für den jetzt wiedererwachten Glauben, d. h. für die Erweckungsbewegung.

Als ein Grundgedanke, der sich immer mehr verfestigt, zieht sich durch die Bekenntnisse in seinem Tagebuch und vor seinem Richter, wie in seinen Briefen, der Grundsatz der Überzeugung: wovon ich überzeugt bin, das ist wahr, und das zu tun bin ich nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet. Er verwirft die Berufung auf Schriftworte als beschränkte Engherzigkeit und wartet auf göttliche Erleuchtung. Ein ernstes Gebetsleben durchzieht sein Tagebuch, aber auch bis in diese Tiefe hinein dringen die inneren Widersprüche, die ihn spalten, kreuzen sich die entgegengesetzten Einflüsse, unter denen er steht, die kindliche Frömmigkeit und die spekulative Theologie: „O Gott, o Absolutes." Eine kindliche Anhänglichkeit an die Eltern steht neben einem trotzigen Selbständigkeitsgefühl. Er rüstet sich zum Zweikampf durch ein Gebet und hält am selben Tage seine erste Predigt. Er bereitet sich mit einem überschwenglichen Gebet zum Abendmahlsbesuch und geht am selben Tage ins Theater, um ein Stück von Kotzebue zu sehen! „Ich kam dadurch auf keine bösen Gedanken." In einem Gebet taucht zuerst der Plan auf, Kotzebue zu ermorden, und in einem feierlichen Gelübde verpflichtet er sich vor Gott dazu. Mit diesem Gelübde schließt sein Tagebuch: „Gott, ich bitte dich um nichts, als um die rechte Lauterkeit und Mut der Seele, damit ich in jener höchsten Stunde mein Leben nicht verlasse." [17]) Mit ruhiger Überlegung und einer kalten Entschlossenheit, die seltsam absticht von seinem schwärmerischen Fanatismus rüstet er sich zum Morde, aber gleichzeitig bereitet er sich zum Tode vor, und dieser Tod gilt ihm als Märtyrertod, durch den er in der Nachfolge Jesu steht, und nach dem er von Jugend auf verlangt hatte. Nach dem Morde unterdrückt er die sich meldende Gewissensregung und dankt Gott auf den Knien für den Sieg! Er schwärmt von frommer Einfalt und handelt als ein Fanatiker der sittlichen Vollkommenheit und moralischen Reinheit, aber im Verhör gestattet er sich häßliche und raffinierte Lügen. Ein völlig idealistischer Subjektivismus, ein Fanatismus der Überzeugung ist der einzige feste, durchgehende Zug in diesem Gemisch von Gegensätzen, und dieser Zug ist es, der ihn mit seinen Genossen und mit der akademischen Jugendbewegung seiner Zeit verbindet. Er ist zugleich der unklare Niederschlag des idealistischen Subjektivismus in einem jugendlichen und unreifen Geiste. Er taucht zum erstenmal auf, nachdem er mit Schellings Philosophie bekannt geworden war: Das eigene Wesen ist das eigene Gesetz. Nicht ohne Grund schließt Krummacher die Charakteristik Sands mit dem Urteil,

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

daß er „an dem Philosophen, welcher die subjektive Überzeugungstreue mit dem christlichen Glauben verwechselte, zugrunde gegangen" sei.[18]) Eben darum ist er eine typische Figur in der idealistischen Erweckungsbewegung der akademischen Jugend.

Den Grundsatz der Überzeugung, den die Burschenschaft von Fichte und Fries übernommen hatte, fand Sand bei Thomas a Kempis bestätigt. Was ein Mensch vor Gott für wahr hält, das ist er zu tun berechtigt. „Dann ist es auch Wahrheit, wenn er es tut." Der Grundsatz der Autonomie bekam eine mystische Begründung. Er fühlte sich berechtigt, Kotzebue zu ermorden, weil der, wie er sagte, „das Göttliche in mir, meine Überzeugung unterdrücken will". Ganz nach der Theorie der „Schwarzen" sollte dieser völlig zwecklose Mord eine Demonstration sein, ein Zeichen gegen die Schlaffheit der Zeit. Die Tiefe der religiösen Verirrung zeigte sich darin, daß er die blasphemischen Worte Sollens auf sich anwendete:

„Ein Christus kannst du werden,
Wie du ein Kind auf Erden
War auch des Menschen Sohn.
In deinem Sein ist dir das Nichts vernichtet,
Gott richtet dich, wie du dich selbst gerichtet."

Worte, die dem revolutionären Grundzug dieser Mystik einen höchst bezeichnenden Ausdruck geben. Auch ihr Antinomismus hatte diesen Schwärmer vergiftet. Denn er machte von dem Vorrecht des „Unbedingten", zu lügen, einen ebenso schrankenlosen Gebrauch, wie Sollen bei der Untersuchung. Er scheute sich nicht, einen Unschuldigen zu verdächtigen, um Sollen zu decken.

In den Kreisen, deren sittliches Urteil nicht verwirrt war, stand es sofort fest, daß die Tat mehr als die Verirrung eines einzelnen Fanatikers, daß sie vielmehr ein drohendes Zeichen der Zeit war. Görres erkannte, daß sie „im Namen einer neueren besseren Generation das Verdammungsurteil über die ältere schlechte Generation aussprach", und nach W. Menzels Meinung hatte er recht.[19]) Der Mord erschien als ein „durch den Gang der Dinge notwendig gewordenes Ereignis", „als eine letzte Mahnung Gottes", „nur scheinbar Schuld eines einzelnen", in Wirklichkeit ein Symptom der Lage.[20]) Dagegen sah Steffens in ihr „das Symptom einer gefährlichen Krankheit sich äußern". Und im Kreise von Perthes hieß es: „Die Urteile über die furchtbare Tat sind entsetzlicher wie die Tat und machen die

Hoffnung zuschanden, daß die Stimmung, welche das Ereignis möglich werden ließ, nur in einem kleinen, exaltierten Studentenkreise zuhause sei." In der Tat, so war es, die Verwirrung des öffentlichen Urteils zeigte sich in den Stimmen über die Tat. Und zwar gerade in denen, die aus den Kreisen der akademisch Gebildeten laut wurden. Obgleich die Burschenschaft nach Leos, Menzels und Hases Urteil an der Tat unschuldig war, sah sie doch in ihr ein Zeichen der Zukunft. Die im Klassizismus üblich gewordene Verherrlichung des Tyrannenmordes sah in dem feigen Mörder einen Heros. Und die rationalistische Beurteilung Jesu nannte ihn einen Märtyrer, sündlos, weil er nach seiner „Überzeugung" gehandelt habe. Nach dem Zeugnis eines Irrenarztes war der Mord „die Tat eines bis zum höchsten Grade der Moralität der religiösen Weihe erhöhten lebendigen Bewußtseins." Aber am grellsten wird die sittliche Unklarheit durch das Schreiben des Theologen de Wette an die Mutter, der der Sohn ein reiner, großer Märtyrer, ein Martin Luther war, beleuchtet: „Der Irrtum wird aufgewogen durch die Lauterkeit der Überzeugung, die Leidenschaft wird geheiligt durch die gute Quelle, aus der sie fließt. Er hielt es für recht, und so hat er recht getan. Ein jeder handle nur nach seiner besten Überzeugung, so wird er das Beste tun. So wie die Tat geschehen ist, durch diesen reinen, frommen Jüngling, mit diesem Glauben, mit dieser Zuversicht, ist sie ein schönes Zeichen der Zeit." In diesen Worten war der „Grundsatz" des schrankenlosen Rechts der subjektiven „Überzeugung" in vollstem Umfange bestätigt und auf die Tat Sands angewendet von einem Theologen, der dem deutschen Idealismus nahe stand. Man muß sich erinnern, daß es ein Schüler von Fries war, der so urteilte. Wenn aber ein hochangesehener, einflußreicher Theologe so schrieb, so war Niebuhrs Entsetzen nur allzu berechtigt. „Ist denn die Ansicht von dem, was recht und unrecht, erlaubt und abscheulich ist, so verdreht in Deutschland, daß sich für eine solche Tat Stimmen erheben können?" [21]) Und so verdreht war sie in der Tat, daß er hinzufügen mußte: „man darf dergleichen kaum vor den Verblendeten aussprechen, ohne für einen Pinsel gehalten und proskribiert zu werden." In den Kreisen der Erweckungsbewegung war das Urteil sicherer, weil man zugleich einsah, daß die Tat keine vereinzelte Verirrung war. Mit scharfem Blick erkannte Perthes, daß „dieser Ausbruch eines frevelnden und selbstverschuldeten Wahnsinns fast wie ein durch den Gang der Geschichte notwendig gewordenes Ereignis

erscheint." Er sah in ihr eine Warnung Gottes, „die die Augen auftun soll über den gesamten Zustand unseres Lebens".[22])

Es war ein tragisches Verhängnis, daß die Bewegung, die so verheißungsvoll begann und sich zu immer ernsterer Zucht verstärkte und vertiefte, in einen Radikalismus auslief, durch den sie sich selbst ins Unrecht setzte. Die Tat Sands und die Beurteilung, welche sie fand, zeigt, in welchem Maße in der unreifen Jugend und bei führenden Theologen der Grundsatz der „Überzeugung" die Gewissen verwirrte, die einfachsten sittlichen Maßstäbe verschob und die klarsten christlichen Urteile trübte. Das selbständige Gewissen, das keinen Herren über sich anerkannte, suchte seinen Grund in einer verworrenen Mystik. Man wird dem Urteil, das Steffens über das Treiben der Turnplätze äußerte, nicht völlig unrecht geben können. „Es war die praktische Konsequenz der Fichteschen Lehre."[23]) Fries zeigte sich völlig unfähig, die Jugend zu leiten. Er überließ sie ihrer „Überzeugung". Bei der Gärung in der akademischen Jugend mischte sich Edles und Gemeines in verhängnisvoller Weise. So wurde mit dem unpraktischen Streben nach der Einheit Deutschlands und mit dem unklaren Freiheitsdrang auch der sittliche Ernst und der religiöse Schwung der akademischen Jugend verdächtig. Über dem revolutionären Trotz übersah man die Zucht und die Kraft, die in der burschenschaftlichen Bewegung lag. Es wurde für die geistige und religiöse Geschichte Deutschlands ebenso verhängnisvoll wie für seine politische Entwicklung, daß eine Reaktion, die von Metternich und Gentz geleitet wurde, die jedem sittlichen Ernst und jeder religiösen Tiefe völlig verständnislos mit einem Gemisch von Spott und Grauen gegenüberstanden, daß dieser Widerwille gegen den Geist der deutschen Jugend, durch dessen revolutionäres Aufschäumen ins Recht gesetzt wurde. Schon der Friedensschluß und der Wiener Kongreß hatten die Besten im deutschen Volke ernüchtert und enttäuscht. Durch die Karlsbader Beschlüsse wurden die gebildeten Führer des öffentlichen Lebens aufs neue verbittert und verstimmt. Revolutionäre Stimmungen unter den Gebildeten und reaktionäre Maßregeln im Staate standen einander schroff gegenüber.

Das Schlimmste war, daß die Zöglinge des deutschen Idealismus durch die Unsicherheit ihres sittlichen Urteils den diplomatischen Realisten Recht und Grund zu diesem Kampfe gegen den in das öffentliche Leben dringenden Idealismus gegeben hatten. Es war eine tragische Epoche im Leben des deutschen Volkes. In geschlossener

Front standen die politischen und die geistigen Führer des Volkes einander verständnislos und mißtrauisch gegenüber. Die ganze Tragik dieses Bruches bekamen die zu fühlen, die sich der Jugend annahmen, wie Jahn und Arndt. Aber auch ein Führer der akademischen Erhebung, wie Steffens, der sich auf die Seite der Regierungen stellte, mußte die ganze Bitterkeit dieses Streites auskosten und erleben, daß er alleine stand. Auch der Kreis der Erweckungsbewegung, in dem Perthes stand, wandte sich mit gereiztem Urteil von den Fürsten ab. Wie weit war es doch gekommen, wenn man von diesen Treuen hören mußte, „weit und breit sei im Volke die Meinung verbreitet, daß Deutschland durch die liberale Partei Frankreichs gegen seine eigenen Fürsten geschützt und Frankreich dafür zu großem Danke verpflichtet sei".[24]) So sah es sechs Jahre nach der Erhebung von 1813 aus. „Welch lange, lange Zeit," schrieb ein Freund an Perthes, „erfüllt von getäuschten Erwartungen, Herabstimmungen und Aussichten ins Leere liegt zwischen damals und jetzt." Die dunkle Ahnung regt sich: „so verfallen wir der Revolution."[25])

Die Erhebung und der Befreiungskampf hatten ein doppeltes Resultat, und tiefblickende Geister sahen die schwere Gefahr, die in diesem Zwiespalt lag. Einer der edelsten Führer der Erweckungsbewegung, Nicolovius, schrieb 1819 an Perthes: „Nicht, daß ich an der Zeit verzagen oder irre werden sollte; im Gegenteil, täglich tritt die Wiedergeburt des Volkes mir klarer vor Augen und die herrliche Läuterung des nachwachsenden Geschlechtes. Das aber ist mein Gram, daß die Oberen von der Zeit nicht durchdrungen sind, sondern sich nur belästigt und angefochten fühlen ... und gern im alten Sündenschlaf ungestört fortträumten."[26]) Bei dieser mächtigen Spannung meldeten sich die revolutionären Kräfte, die im Idealismus verborgen lagen, neben der wiedergebärenden Macht, die er in seinem Zusammenwirken mit der Erweckungsbewegung bewiesen hatte. Eine tiefe Verstimmung setzte sich in den Kreisen der akademisch Gebildeten fest, ein revolutionärer Radikalismus glimmte unter der Asche. Erst dreißig Jahre später schlugen die Flammen heraus. Diese Stimmung wurde beständig gereizt durch die Demagogenverfolgung, die auch vor Schleiermacher nicht halt machte und dem Führer der akademischen Jugend, Arndt, seine besten Jahre verbitterte. Männer mit politisch geschärftem Sinn sahen am Horizont dunkles Gewölk, sie fühlten das leise Beben des Bodens, auf dem sie standen, und hörten das ferne Rollen des Donners. Graf Cajus Raventlow

sprach eine weitverbreitete Stimmung aus, wenn er an Perthes schrieb, daß er „etwas früher oder etwas später eine Revolution fürchte, welche schlimmer ist, als alles, was wir bisher erlebt haben".[27])

Zunächst entstand aus dem Idealismus der akademischen Jugend der politische Liberalismus. In den Grundsätzen, welche die Burschenschaft aufgestellt hatte, liegt sein Programm. Aber die Richtung, welche diese Bewegung nahm, wurde durch den Ausgang der studentischen Jugendbewegung in verhängnisvoller Weise von den ursprünglichen Zielen der idealistischen Erweckungsbewegung abgelenkt. Im Kampfe mit dem revolutionären Charakter, der teils in der Bewegung lag, teils durch den Kampf mit ihr gestärkt wurde, erstand den bedrohten Regierungen ein Bundesgenosse in dem Philosophen, der den Idealismus zu gleicher Zeit vollendete und überwand. Aber zugleich kam in diesen Kämpfen der innere Zwiespalt, der im Idealismus lag, zum Vorschein. Denn in seiner Vollendung trug er sowohl die Keime der Revolution wie der Reaktion in sich. In beiden Richtungen hat Hegel den Idealismus ans Ziel gebracht und damit sein Ende herbeigeführt.

Erstes Buch.

Höhe und Wendung des Idealismus.

Erstes Kapitel.

Hegel.

Der absolute Idealismus und seine Grundlagen.

Kant hat den Idealismus begründet, Fichte hat ihn auf die Höhe geführt, Hegel hat ihn vollendet. Hegel war von Haus aus Theologe, und Theologe ist er im ganzen Verlauf seines Denkens geblieben. Von theologischen Fragen ging er aus, und wenn sein Hauptwerk eine Logik ist, so vollendet sich nach seiner eigenen bestimmten Erklärung auch die Logik in der Theologie: sie ist das Reich des reinen Gedankens. „Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist und man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen, vor der Erschaffung der Welt, und eines endlichen Geistes ist.“ [1]) Hegel ist nicht von erkenntnistheoretischen Problemen ausgegangen, auch nicht von naturwissenschaftlichen oder naturphilosophischen Fragen. Vom Anfang bis zum Schluß waren es religiöse Interessen, die sein Denken bewegten. Sein Problem ist die Religion. „Mit der Religion muß alle Philosophie aufhören und mit der Philosophie alle Religion.“ Auch die Geschichtsphilosophie, in der sich sein System vollendete, hat religiöse Motive. Sie bildete sich an der Frage nach der Entstehung des Christentums und ist durchaus christozentrisch. Dieses theologische Interesse wirkt auch in der Naturphilosophie noch nach, denn wenn für ihn die Erde insofern der Mittelpunkt des Weltalls bleibt, als auf ihr der Geist sich offenbart, so wirken auch in dieser eigentümlichen, geozentrischen Weltanschauung theologische Stimmungen nach. Jesus steht im Mittelpunkt der Geschichte und damit der Welt. Dieses beherrschende religiöse Interesse war bei Hegel nicht zufällig in seinem Bildungs-

gang begründet, es war grundsätzlich. Nach seinem Urteil ist die Religion nicht nur für ihn persönlich, sondern ganz allgemein, das tiefste Motiv der Philosophie. „Es ist dem Publikum bei der Philosophie um die Religion, die verlorene, zu tun, nicht um Wissenschaft; um diese erst hinterher. Der Mensch will erfahren, wie er daran ist, will Befriedigung für sich." [2]) Hegels wissenschaftliches Denken beginnt deswegen mit dem Leben Jesu. Er ist christlicher Theologe.

Als Theologe ist Hegel ein Zögling der Aufklärung. An ihrer Literatur hat er sich gebildet, die Wurzeln seiner geistigen Eigenart liegen durchaus in dieser Periode des Geisteslebens. Seine Religion ist Vernunftreligion, sein Leben Jesu beginnt mit den Worten: „Die reine, aller Schranken unfähige Vernunft ist die Gottheit selbst." [3]) Für die Vernunft gibt es nichts Undurchdringliches, vom Anfang bis zur Vollendung seines Denkens hielt er daran fest, daß die Welt durch und durch begreiflich sei. Ein rationalistischer Zug zieht sich durch sein Denken von seinen Anfängen bis zu seinen Höhepunkten hindurch. Die Wissenschaft ist allwissend und der Geist ist lauter Licht. Wenn Hegel den Idealismus vollendet hat, so hat er auch seine Grundlage, die in der Aufklärung lag, vertieft.

Aber Aufklärer war Hegel nicht nur nach seiner wissenschaftlichen Methode, sondern auch in seiner religiösen Grundstimmung, und auch in dieser Beziehung ist er es geblieben.[4]) An der Wunderkritik der Aufklärung hat er festgehalten. „Wunder sind die Darstellung des Ungöttlichsten, weil sie das Unnatürlichste sind und die härteste Entgegensetzung des Geistes und Körpers in ihrer ganzen ungeheuren Roheit verknüpft enthalten." Den Berichterstattern der Bibel fehlte „der europäische Verstand".[5]) Die Lehre von der Erbsünde, die in der reformatorischen und orthodoxen Theologie die Voraussetzung der Heilslehre bildete, hat er nicht minder scharf verurteilt als Fichte. „Sie ist im Schoß dieser verdorbenen Menschheit, die sich selbst von der moralischen Seite verachten mußte, erzeugt." [6]) Eine bittere und gereizte Stimmung über das Kirchenchristentum spricht sich aus. Wir hören im Briefwechsel mit Schelling verächtliche Urteile über die Theologen, besonders über die Orthodoxie, die sich mit Kantischen Ideen einen Unterbau „zur Befestigung ihres gotischen Tempels" verschaffen will, aber auch sonst kargt er nicht mit wegwerfender Kritik der kirchlichen Predigt, die uns zumutet, „die Ohren alle sieben Tage Phrasen und Bildern zu leihen, die vor einigen tausend Jahren in

Syrien verständlich und am Platze waren".[7]) „Matth. 19, 23 ist eine Litanei, die nur in Predigten und Reimen verziehen wird."[8]) Mit innerlichem Widerwillen spricht er vom Abendmahl, „das eigentlich Genuß der Gemeinschaft sein sollte und jetzt nur noch mit Ekel genommen werden kann".[9])

Unzweifelhaft entsprach die Aufklärung einem Grundzug in Hegels Wesen. Der geniale Schwung seines Landsmanns Schelling fehlt ihm, ein Zug von hausbackener Prosa, von altfränkischer Philisterhaftigkeit ist dem Vollender des Idealismus mit seinem Begründer Kant gemeinsam. Höchst anschaulich schildert ihn Pagenstecher: „Alles an ihm war unförmig, disharmonisch. Sein Schädel dick und knollig, das Gesicht hängend, faltig, das Auge zwinkernd, leblos, die Gestalt des Körpers breit und sitzengeblieben, der Gang watschelnd, die Sprache undeutlich, kauend, durch häßliches Schwäbeln entstellt. Sein Vortrag war überdies unzusammenhängend, in hervorgestoßenen Einzelsätzen, durch eine Unmasse neugebackener Ausdrücke und Wendungen verunstaltet und dadurch Ungeübten wie mir völlig unfaßbar. Und doch übte er auf den damals (in Heidelberg) noch kleinen Kreis seiner Zuhörer eine fesselnde Kraft."[10]) Man entdeckt zunächst keinen Einfluß der deutschen klassischen Literatur auf Hegel. Er hat von Haus aus nichts Künstlerisches und auch nichts Jugendliches, sondern etwas Nüchternes und Prosaisches, eine eigentümlich glanzlose Größe. An die Stelle des Lebendigen und Wirklichen tritt nach Schellings Urteil der logische Begriff. Diese persönliche Eigenart verband ihn innerlich mit der Aufklärung.

Am schärfsten spricht sich die Stimmung der Aufklärung in den Urteilen über das Alte Testament aus. Das Ideal, an dem es gemessen wird, ist das Griechentum, und der Maßstab ist ästhetisch. Die Wurzel, die der Idealismus in der Renaissance hat, tritt zutage. Nicht nur das Volk Israel wird verworfen, sondern seine Religion und sein Gott. Er ist ein „Dämon des Hasses".[11]) Die Seele der jüdischen Religion ist deswegen der Haß gegen das Menschengeschlecht, es fehlt an aller Liebe. Die jüdische Religion ist das volle Gegenteil der Humanitätsreligion.[12]) Eine „Religion aus dem Unglück für das Unglück".[13]) Höchst charakteristisch faßt Hegel sein Schlußurteil zusammen. „Das Trauerspiel des jüdischen Volkes ist kein griechisches Trauerspiel. Es kann nicht Furcht noch Mitleid erwecken, denn beide entspringen nur aus dem Schicksal des notwendigen Fehltritts eines schönen Wesens; jenes kann nur Abscheu erwecken. Das Schicksal des jüdischen Volkes

ist das Schicksal Macbeths, der aus der Natur selbst trat, sich an fremde Wesen hing, und so in ihrem Dienste alles Heilige der menschlichen Natur zertreten und ermorden, von seinen Göttern (denn es waren Objekte, er war Knecht) endlich verlassen und an seinem Glauben selbst zerschmettert werden mußte." [14]) Dieses Urteil bezieht sich nicht nur auf die gesetzliche Religion, sondern ausdrücklich auch auf die Propheten. „Die jüdischen Propheten zündeten ihre Flamme an der Fackel eines erschlafften Dämons an, sie suchten ihm seine alte Kraft, und mit der Zerstörung des mannigfaltigen Interesses der Zeit ihm seine alte schauernd erhabene Einheit wiederherzustellen; sie konnten also nur kalte, und bei ihrer Einmischung in Politik und Zwecke nur eingeschränkte und wirkungslose Fanatiker werden, nur eine Erinnerung vergangener Zeiten geben, die gegenwärtigen dadurch noch mehr verwirren, aber nicht andere Zeiten herbeiführen." [15]) Auch bei Hegel steht dieses Urteil über das Alte Testament, trotz der von Lessing stammenden Bevorzugung des Judentums im inneren Zusammenhang mit der antisemitischen Grundstimmung, die den ästhetischen Idealismus beherrscht — ein innerer Widerspruch, der sich in dem religiösen Urteil über das Alte Testament und die Juden bis in die Gegenwart hinein verfolgen läßt. „Alle folgenden Zustände des jüdischen Volkes, bis auf den schäbigten, niederträchtigen, lausigten Zustand, in dem es sich noch heutigtags befindet, sind weiter nichts als Folgen und Entwicklungen ihres ursprünglichen Schicksals, von dem — einer unendlichen Macht, die sie sich unüberwindlich gegenübersetzten, — sie mißhandelt wurden, und so lang werden mißhandelt werden, bis sie es durch den Geist der Schönheit aussöhnen und so durch die Versöhnung aufheben." [16]) In diesem Urteil über das Alte Testament zeigt sich ein Erbe, welches der Idealismus von der Aufklärung übernommen und auf die Folgezeit übertragen hat. An die Stelle des Judentums trat das Griechentum; es ist einer der Züge, in dem sich der Ursprung des Idealismus in der Renaissance offenbart. Er wirkt bis heute im deutschen Geistesleben und in Theologie und Kirche nach.

Infolgedessen steht das Urteil über Jesus von vornherein in einem ausschließenden Gegensatz zu der Beurteilung des Alten Testaments. Über diese Geschichtsauffassung, nach welcher Jesus nur im Gegensatz zum Judentum steht, ist Hegel auch später nicht und die von ihm abhängige Theologie bis in die Gegenwart nicht hinausgekommen. „Der unendliche Geist hat nicht Raum in dem

Kerker einer Judenseele." [17]) Soweit der geschichtliche Zusammenhang zwischen dem Leben Jesu und der Geschichte Israels anerkannt wird, greift das Verwerfungsurteil über das Alte Testament auch auf das Evangelium Jesu über. In seinem Glauben an ein positives Gesetz war Jesus Jude, insofern „lag der Keim des positiven christlichen Glaubens in der Religion Jesu selbst". „Und diesen Keim der Verderbnis in der Religion Jesu brachte dann der Geist des jüdischen Volkes zur Entfaltung." [18])

Aber im ganzen steht die Religion Jesu für Hegel in Gegensatz zum Judentum. Das Leben Jesu, welches Hegel darstellt, ist ein Denkmal der Abhängigkeit Hegels von Kant. Dieser Jesus ist ein Kantianer. Sein Evangelium ist völlig beherrscht durch den Glauben an die Autonomie der Vernunft. Nur soweit Kants Moral über die Aufklärung hinausgeht, geht auch dieses über die Aufklärung hinaus. Jesu Absicht mit den Juden war, „ihre Sitten zu verbessern und sie von ihren, der Moralität entgegengesetzten Vorurteilen abzubringen". „Das Reich Gottes ist das Reich des Guten", worin Vernunft und Gesetz allein gebieten.[19]) Der Geist, von dem Jesus spricht, ist die Vernunft, die ihm das Gesetz gibt. Das alles geht über die Aufklärung nur insofern hinaus, als Kants Ethik über sie hinausgeht. Daß auch der revolutionäre Zug der Aufklärung dem Idealismus Hegels ursprünglich nicht fremd war, beweist eine Äußerung in seinen Briefen:

„Man wird schwindeln bei dieser höchsten Höhe, wodurch der Mensch so sehr gehoben wird, aber warum ist man so spät darauf gekommen, die Würde des Menschen höher anzuschlagen, sein Vermögen der Freiheit anzuerkennen, das ihn in die gleiche Ordnung der Geister setzt? Ich glaube, es ist kein besseres Zeichen der Zeit als dieses, daß die Menschheit an sich selbst so achtungswert dargestellt wird, es ist ein Beweis, daß der Nimbus um die Häupter der Unterdrücker und Götter der Erde verschwindet. Die Philosophen beweisen diese Würde, die Völker werden sie fühlen lernen, und ihre in den Staub erniedrigte Rechte nicht fordern, sondern selbst wieder annehmen — sich aneignen. Religion und Politik haben unter einer Decke gespielt, jene hat gelehrt, was der Despotismus wollte, Verachtung des Menschengeschlechts, Unfähigkeit desselben zu irgend einem Guten, durch sich selbst etwas zu sein."

Diese revolutionäre Stimmung, die der junge Hegel mit der französischen Revolution in sich aufgenommen hatte, hat er als ein

„aufgehobenes" Element immer in seiner Philosophie behalten. Der Anspruch, die Welt aus der Idee heraus zu konstruieren, enthält immer den revolutionären Zug der Aufklärung in sich.[20])

Wenn die Aufklärung die Grundlage von Hegels Denken geblieben ist, so hat er sich doch von Anfang an über sie erhoben. Er war von Jugend auf ein Anhänger des neuen Spinozismus. Damit stand neben der Aufklärung als zweites, ursprüngliches, religiöses Motiv der Monismus, die Überwindung des Glaubens an einen rein jenseitigen Gott. Diese religiöse Tendenz verband ihn mit Schelling. Mit ihr verband sich ein mystischer Zug. Es ist auch bei Hegel deutlich, daß die Mystik es war, welche den Idealismus über die Aufklärung hinaustrieb.[21]) Auch literarisch läßt sich ihr Einfluß nachweisen: Tauler und Eckehart traten in Hegels Horizont. Durch den neuen Spinozismus und die Mystik wurde die Einheit mit Gott sein religiöser Grundgedanke. Mystisch war das nicht in dem Sinne, daß die Einigung mit Gott in besonderen mystischen Erlebnissen gesucht wurde; in diesem Sinne ist Hegel niemals Mystiker gewesen. Aber er trat mit der Religion der Einheit mit Gott doch in Gegensatz zur Aufklärung. Der Mensch hat Gott nicht außer sich sondern in sich. Entwickelt hat Hegel diese Religion wieder in theologischen Auseinandersetzungen, die sich an die Person Jesu anschließen. Diese Einigung mit Gott ist ein allgemeines Gesetz, das sich im menschlichen Geiste vollzieht, aber zum Bewußtsein gekommen ist sie in der Religion Jesu.[22]) Damit tritt der Grundgedanke in der Religionsphilosophie Hegels im Anfang seines Denkens hervor. Aus einem Neuaufleben reformatorischer Frömmigkeit entstand diese Erhebung über die Aufklärung nicht, denn Hegel sieht die Einigung mit Gott nicht im Glauben. Es entsprach dem religiösen Grundzug seiner Zeit, daß er im Glauben eine Ahnung des Göttlichen, ein Verlangen danach sah und insofern eine Überwindung der reinen Jenseitigkeit Gottes, denn der Glaube stammt aus der Göttlichkeit der eigenen Natur. „Glauben an Göttliches ist nur dadurch möglich, daß im Glaubenden selbst Göttliches ist, welches in dem, woran er glaubt, sich selbst, seine eigene Natur wiederfindet." [23])

Die Religion bleibt für Hegel wie für seine Zeitgenossen eine ungestillte Sehnsucht, ein unauslöschlicher, unbefriedigter Trieb nach Gott. Der Friede des Besitzes und der Gewißheit, der bei den Reformatoren das eigentliche Wesen des Glaubens ist, tritt auch bei Hegel zurück. Wie die Mystik, durch die er angeregt war, sah er

die Einigung mit Gott in der Liebe. Über den Glauben an Jesus steht als höhere Stufe der Religion die Einheit mit ihm, denn der Glaube sieht das Göttliche als etwas Objektives außer sich und über sich. Mit dieser Auffassung trat Hegel auf den Standpunkt der Mystik. Wie bei Schiller und später bei Fichte tritt mit einmal das Verständnis der Liebe in ihrer religiösen Bedeutung hervor.

Damit ließ Hegel nicht nur die Aufklärung, sondern mit ihr auch Kant unter sich. Seine theologischen Studien führten ihn zu einer im tiefsten Sinne christlichen Erkenntnis. Ein Antrieb, der immer wieder über Kants Moralismus hinausdrängte, meldete sich auch bei Hegel; Liebe ist Freiheit vom Gesetz, sie erhebt sich über die ganze Sphäre der Gerechtigkeit und überwindet die Gesetzesknechtschaft. Sie ist nicht ein Sollen, sondern ein Sein, nicht ein Sehnen, sondern ein Haben. Hegel führt diese Erkenntnis auf Jesus zurück und fühlte sich durch sie von Kant befreit. Während er bis dahin das Evangelium in Kants Moral fand, fällt jetzt für ihn der Kantische Moralismus mit der jüdischen Gesetzlichkeit zusammen. In der Liebe aber ist das alttestamentliche wie das Kantische Gesetz aufgehoben. Nicht nur über das Judentum, sondern auch über das Griechentum erhebt die Liebe.

Die zweite Wurzel des Idealismus, das Hellenentum, tritt auch bei Hegel hervor. Er war seiner ganzen Erziehung nach ein Anhänger des Klassizismus.[24]) Ähnlich wie bei Humboldt beherrschte die Schicksalsidee der griechischen Tragödie seine Lebensauffassung. Es ist nicht eine fremde Macht, sondern das innere Lebensgesetz des Menschen, das Leiden, das mit der Schuld verbunden ist, der Kampf, der zum Leben gehört. Es erweckt die Sehnsucht nach dem verlorenen Leben, nach der Aufhebung des inneren Widerspruchs, der sich durch unser Leben zieht. „Das Gefühl des Lebens, das sich selbst wiederfindet, ist die Liebe, und in ihr versöhnt sich das Schicksal." „Vergebung der Sünden ist durch die Liebe versöhntes Schicksal." [25])

Aus dieser Erhebung über das Schicksal entsteht die schöne Seele. Sie ist frei von allen äußeren Dingen, fähig alles preiszugeben, über alle Verunreinigungen des Lebens erhaben, darum erhaben über das Schicksal. Sie gibt das Recht auf und steht über Gesetz und Gehorsam in der Liebe. Diese Freiheit der Liebe, die die schöne Seele genießt, ist christlich, Jesu Vergebung erhebt über Gesetz und Schicksal. Es ist das „unbegreifliche Gegenteil des jüdischen Geistes", denn der Pharisäer ist „ohne Sünde, aber auch ohne Liebe", während im

Judentum „das schöne Gemüt ohne Sünde nicht leben kann". Die Liebe versöhnt den Verbrecher mit dem Schicksal und den Menschen mit der Tugend, denn sie ist die Tugend.[26]) Der zugleich hellenistische und rationalistische Begriff der Tugend wird durch die Liebe aufgehoben. Auch Jesu Leben ist vom Schicksal beherrscht. Sein Schicksal ist der Konflikt seines Ideals mit der jüdischen Wirklichkeit. So wird sein Leben zum Kampf mit der Welt und dem Schicksal, und sein Schicksal ist eine völlige Trennung von der Welt. Dies greift auch auf seine Gemeinde über, auch sie wird von der Welt getrennt und steht dem Staat feindselig gegenüber. So schwankt sie zwischen Verweltlichung und Fanatismus. Ihre asketische Haltung ist das entgegengesetzte Extrem der jüdischen Gier nach irdischem Wohlergehen. Die Mitte zwischen diesen beiden Extremen, die Schönheit, erreichen weder die Juden noch die Christen. Nie findet die Kirche in einer lebendigen Schönheit ihre Ruhe; ihr Schicksal bleibt der Zwiespalt. Es ist klar, daß für Hegel der höchste Maßstab der ästhetische bleibt. Am griechischen Schönheitsideal wird auch Jesus und die christliche Gemeinde gemessen.

Die Aufklärung blieb die Grundlage des Idealismus auch bei Hegel. Er vollendete den Glauben an die Vernunft, der den Idealismus mit der Aufklärung verband durch den Grundgedanken seines Systems, daß die Wirklichkeit Vernunft ist. Damit ist zu gleicher Zeit der Idealismus und die Aufklärung zum Abschluß gebracht. Das Gesetz der Vernunft ist das Weltgesetz, es beherscht Natur und Geschichte, darum ist die Logik die Grundwissenschaft, sie ist zugleich die Metaphysik. Indem man die Dinge begreift, besitzt und beherrscht man sie, denn das Denken ist das Sein und das Erkennen ist das Haben, der Begriff ist das Wesen der Dinge. Der vollkommene Idealismus vollendet zugleich den Rationalismus.

Dieser Kultus der Vernunft gibt der Wissenschaft einen absoluten Wert. Schon für Fichte ist die Philosophie Wissenschaftslehre, und das Wort Wissenschaft bekommt einen feierlichen Klang. Vollends der Grundcharakter der Hegelschen Philosophie ist eine unbegrenzte Schätzung der Wissenschaft, sie ist die höchste Stufe des Geistes. Der Geist, der sich als Geist weiß, ist die Wissenschaft. Man hat die Wahrheit und die Welt nur in dieser Form. Zur Wissenschaft wird das Denken durch die Methode. Daher ist das erste Wort, mit dem Hegel in die Geschichte der Philosophie eingegriffen hat, ein Wort über die Methode: sie vollendet sich im System. „Die wahre Gestalt,

in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein." System und Methode sind die beiden Zauberformeln, durch die das Denken zur Wissenschaft erhoben wird. Das wissenschaftliche Denken tritt an die Stelle des dunklen Gefühls, Jacobi und Schleiermacher werden verworfen. Die Philosophie darf nicht erbaulich sein wollen. Wenn das Wort „erbaulich" in der wissenschaftlichen Sprache einen verächtlichen Nebensinn bekommen hat, so stammt das von Hegel her: er hat die Erbaulichkeit geächtet. Damit trat er von Anfang an in Gegensatz gegen die Theologie der Erweckungsbewegung. Der Gegensatz war nicht nur methodisch, sondern auch religiös. Hegel stellte sich auf die Seite der Aufklärung, denn für ihn ist „das Denken das Hauptmoment in der Natur des Glaubens, das gewöhnlich übersehen wird."

Ein abschätziges Urteil wird auch über die geniale Intuition Schellings gefällt: ihr fehlt die Methode, denn die Aufgabe der Wissenschaft ist ja, Erkenntnis zu lehren; übertragen wird diese nur durch die Methode. So bekommt die Philosophie einen schulmäßigen Charakter. Nur der Professor ist der wahre Philosoph. Leibniz schrieb Essays, und eines seiner Hauptwerke ist für eine Dame geschrieben. Fichtes Schriften haben einen mächtigen rhetorischen Schwung. Auf Schellings Sprache liegt etwas von dem poetischen Glanz der goldenen Tage von Weimar und Jena. Hegel doziert. Das Lehrbuch, das in Paragraphen und Anmerkungen zerfällt, wird zum Gefäß der Wahrheit. Unbeholfen wie sein Vortrag ist seine Sprache. Immer wieder gelingt ihm freilich ein packender Ausdruck, ein schlagender Vergleich, ein anschauliches Bild. Aber diese Goldkörner blinken aus einer Fülle von Schlacken und taubem Gestein heraus. Hegel hat die barbarische Sprache in der Philosophie zum Merkmal der Wissenschaft gemacht. Der Philosoph spricht in einer Geheimsprache, die der Schüler erst erlernen muß und die den Eindruck einer geheimnisvollen Weisheit erhöht. Die Philosophie wird dadurch zum Besitz einer Schule. Der deutschen Wissenschaft haftete von der Reformationszeit her ein schulmäßiger Zug an. Schon der deutsche Humanismus war, im Unterschied von der italienischen Renaissance, nicht Kunst und Wissenschaft, sondern Schule. Dieselbe Form nahm nun auch der Idealismus an; damit kehrte er zu den Gepflogenheiten der deutschen Aufklärung zurück. Schon Kants Denken hatte etwas Schulmeisterliches. Dieser Zug kehrte bei Hegel wieder und verschärfte sich. Der Philosoph prägte Formeln, die der

Schüler sich aneignete und nachsprach. In dem Jugendwerk Hegels, der Phänomenologie hat sein Denken noch etwas Flüssiges, es ist ein ringendes, gärendes Suchen. In diese Gedankenarbeit wird der Leser hineingezogen; aber alsbald gerann sein Denken. Nachdem der Guß des Systems vollendet war, erstarrte und erkaltete das flüssige Metall zu lauter Paragraphen. Dieser schulmäßige Charakter, der den Schwaben, den Tübinger Stiftler verriet, verstärkte auf der einen Seite den Einfluß der Hegelschen Philosophie. Sie prägte sich ein und verbreitete sich, aber andererseits lag darin auch ihre Schwäche. War der Philosoph ein Schulmeister, so haftete den Jüngern allzeit etwas Schülerhaftes an: die Beschränktheit und Einseitigkeit, die Anmaßung und Unduldsamkeit der Schule. Indem die Schüler die Schulstube verließen, ohne die Formeln des Meisters zu vergessen, rotteten sie sich zu einer Klique zusammen.

Durch Hegel ist das Schulemachen und das Parteibilden in die deutsche Universitätswissenschaft eingedrungen. Während er alle seine Gegner, Fichte, Schelling Schleiermacher, Fries mit scharfen und verächtlichen Urteilen herabzog, und unter seinen Mitarbeitern auch die Bedeutendsten beiseite zu schieben versuchte, wenn sie sich ihm entzogen, zog er gerade die Unselbständigen und Mittelmäßigen zu sich heran, wenn sie sich ihm unterwarfen. Er kannte nur Gegner und Schüler, aber keine Mitarbeiter. Auch die Journale, die unter seinem Einfluß entstanden, dienten der Ausbreitung seiner Philosophie und der Herabsetzung seiner Gegner. Dieser bedenkliche Zug ist durch das Treiben seiner Schule unzweifelhaft in der deutschen Wissenschaft verstärkt worden. Es lag ihm an Herrschaft und Einfluß, und er war nicht wählerisch in den Mitteln und den Mitarbeitern, die ihm dazu verhalfen.[27])

Alle Führer des deutschen Idealismus waren Professoren gewesen; zum zweitenmal, wie zur Zeit der Reformation, übernahmen die deutschen Universitäten die Führung des Geisteslebens der Nation. Der Begründer des deutschen Idealismus, Kant, war zugleich der erste unter den modernen Philosophen, der Professor war. Dadurch verstärkte und vertiefte sich sein Einfluß, aber zu gleicher Zeit bekam sein Denken einen Zug von Pedanterie.

Die neue geistige Bewegung ging von den Universitäten aus und wurde von ihnen beständig geleitet. Das gab ihnen eine entscheidende Bedeutung und dem Idealismus eine weite Verbreitung. Aber er behielt auch etwas vom Geruch der Schulstube an sich. Er

wurde durch die Methode beschnitten und das System am Spalier gezogen. Die schulmäßige Züchtung des Denkens kehrt bei Hegel um so stärker wieder, je mehr die Grundlage der Aufklärung hervortritt. Diesen Zug hat das deutsche Geistesleben nicht verloren und verleugnet. Darin lag seine Stärke und seine Schwäche. Die Philosophie stammte aus der Schule und war für die Schule bestimmt. Das deutsche Volk lernte den Idealismus auf der Schulbank und schöpfte ihn nicht aus der Erfahrung. Er wurde wie ein Vorurteil aus der Schule mit ins Leben genommen und behielt deswegen leicht eine gewisse Unreife und Unerfahrenheit. Die Form, in der er vertreten wurde, hinderte seine Verbreitung in den Schichten des Volkes, die nicht akademisch gebildet waren. Er bekam deswegen einen akademischen Charakter, blieb esoterisch und aristokratisch, aber auch weltunkundig und pedantisch.

Die systematische Form brachte noch einen anderen Mangel mit sich: der Philosoph mußte alles wissen. Nur wegen der Vollständigkeit des Systems mußte er sich über Dinge aussprechen, von denen er nichts wußte und verstand. Ein Anspruch von Allwissenheit lag in der spekulativen Methode. Der Philosoph kannte das Gesetz der Natur und der Geschichte nicht etwa aus Beobachtung und Erfahrung, sondern weil er die Vernunft, die das Wesen der Welt war, in sich selber trug. So vollendete sich der Charakter der Aufklärung mit dem Abschluß des Idealismus.

Freilich trat bei Hegel selbst, wie bei Fichte, der Gegensatz gegen die Aufklärung viel stärker hervor, als der Anschluß an sie, denn für ihn war die Aufklärung in erster Linie eine religiöse Epoche, ein Kampf gegen den Glauben, der als Aberglaube verschrien wird. Hegel denkt weniger an die deutsche, als an die englische und vor allem die französische Aufklärung. Sie ist ein Kampf gegen die Volksreligion. Sie bekämpft die Volksreligion als Priesterbetrug, während doch in Wirklichkeit die Religion das Wesen des Volkes zum Ausdruck bringt. Sie verwirft die Vermenschlichung Gottes und verliert darüber den lebendigen Gott. Sie wirft dem Glauben vor, daß er auf historische Zeugnisse gegründet sei, während er doch auf dem inneren Zeugnis des Geistes beruht. Sie hat kein Verständnis für Kultus und Askese, Selbstverleugnung und Opfer, weil sie die Religion nur nach ihrem Nützlichkeitswert schätzt und in der Sehnsucht nach Glück befangen bleibt.[28])

Die Aufklärung ist ein Auflösungsprozeß, der in der französischen Revolution zum Abschluß kommt. Auch die Revolution hielt Hegel für ein typisches Ereignis, in welchem eine Phase des Geistes sich vollendet. Hegel hat sie als die Katastrophe der Aufklärung erkannt. Die absolute Freiheit zerstört sich selbst, ihr Ende ist der Tod, „der kälteste, platteste Tod". Aber durch diesen Tod hindurch bildet sich eine neue Phase der Geschichte. Auch die Aufklärung ist ein notwendiges aber überwundenes Moment der Geschichte, sie hat ein relatives Recht, denn in dem Glauben, den sie bekämpft, liegt ein innerer Zwiespalt zwischen Diesseits und Jenseits, ein Dualismus, gegen den der monistische Grundzug in Hegels Denken sich wehrt. In dem Kampfe gegen den Monismus begrüßt er die Aufklärung als einen Bundesgenossen. Der Glaube lebt in einer doppelten Welt, „die Aufklärung beleuchtet jene himmlische Welt mit der Vorstellung der Seligen". Sie vertreibt ihn aus seinem Reiche und plündert das Jenseits. „Indem er ohne Inhalt ist und in dieser Leere nicht bleiben kann, oder indem er über das Endliche, das der einzige Inhalt ist, hinausgehend nur das Leere findet, ist er ein reines Sehnen; seine Wahrheit ein leeres Jenseits, dem sich kein gemäßer Inhalt mehr finden läßt." [29]) Aus der Aufklärung entsteht die ins Unendliche gehende Sehnsucht. Der Gegensatz der diesseitigen und der jenseitigen Welt ist aufgehoben. „In dem Gegenstande der reinen Einsicht sind beide Welten vereinigt." Wahrheit und Wirklichkeit sind vereinigt, „beide Welten sind versöhnt und der Himmel auf die Erde hinunter verpflanzt". Aber diese absolute Freiheit erreichte in der Revolution ihren Höhepunkt und ihr Ende.

Mit der Aufklärung überwindet Hegel auch Kant. Wie er sie als religiöse Epoche beurteilt, so wendet er sich auch gegen die moralische Weltanschauung und die Religionsphilosophie Kants. Auch bei Kant ist es der Dualismus, der ihn abstößt, der Zwiespalt zwischen Sollen und Sein, Moral und Wirklichkeit, die Verjenseitigung der Moral. Das moralische Ideal wird in die künftige Welt und an das unendlich entfernte künftige Ziel verschoben. Kant kennt noch ein ewiges Sollen, das niemals zum Sein wird, eine unendliche Zukunft, die niemals zur Gegenwart wird. „Das Dort wird niemals Hier", die Wahrheit niemals zur Wirklichkeit. Gegen diesen Standpunkt der Gesetzlichkeit vertritt Hegel den evangelischen und reformatorischen Grundsatz der Freiheit des Gewissens vom Gesetz. Er tritt damit auf die Seite Jacobis und Schillers, gegen den

Moralismus Kants. Schon früher hatte er den Brief Jacobis an Fichte, in dem er sich der Freiheit vom Gesetze annahm, mit voller Zustimmung zitiert. Er fand Jacobis Worte schön und rein: „Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der dem Willen, der nichts will, zuwider lügen will, wie Desdemona sterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende Pylades; morden will, wie Timoleon; Gesetz und Eid brechen, wie Epaminondas, wie Johann de Witt, Selbstmord beschließen, wie Orest, Tempelraub begehen, wie David — ja, Ähren ausraufen am Sabbat, auch nur darum, weil mich hungert und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen. Denn mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich das privilegium aggratiandi wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes, das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist." Dazu sagt Hegel: „Wir haben diese Stelle Jacobis ganz rein genannt, denn das Sprechen in der ersten Person: Ich bin und ich will! kann ihrer Objektivität nicht schaden." [30])

Indem Hegel diese Worte Jacobis aufnahm, kam aufs neue eine Tendenz zum Durchbruch, die in der Erweckungsbewegung entstanden, durch die Mystik angeregt bis in die Gegenwart hinein, bis zu Nietzsche hin den Gegensatz gegen die Moral Kants geweckt hat.

Die Erkenntnis war reformatorisch, aber auch bei Hegel stammte sie nicht von den Reformatoren, obgleich er in der Säkularfeier für die Augsburgische Konfession die Freiheit eines Christenmenschen von dem Bekenntnis der Reformatoren aus zu bestimmen versuchte. Er wollte den idealistischen Freiheitsbegriff mit dem Luthers verbinden. Von dem Grundsatz der Freiheit vom Gesetz aus hat er die Aufklärung überwunden, aber er war für diese reformatorische Erkenntnis empfänglich infolge der monistischen Grundtendenz seiner Religion. Es war die Stimmung des neuen Spinozismus und der damit verbundenen Mystik, die sich gegen die zwiespältige Weltanschauung der Aufklärung und die Gesetzlichkeit Kants auflehnte. Den Monismus hat Hegel von Schelling übernommen. Schelling nannte ihn Identitätsphilosophie, weil er ihn zur Lösung des Problems der Erkenntnistheorie benutzt hat. Die Identität von Subjekt und Objekt, Denken und Sein, Geist und Natur sollte die Frage beantworten, wie Erkenntnis möglich ist. In Wirklichkeit entsprang der Monismus nicht erkenntnistheoretischen, sondern religiösen Motiven.

Vollends bei Hegel ist das ursprüngliche Motiv des Denkens nicht das Problem der Erkenntnistheorie. Er verwarf eine erkenntnistheoretische Begründung der Logik. Das Organ des Erkennens durch das Erkennen zu prüfen und diese Prüfung jedem Gebrauch dieses Organs voraufzuschicken, diese Methode der Philosophie durchschaute er als Selbsttäuschung und Zirkelschluß.[31]) Der realistische Grundzug seines Denkens kam darin zum Vorschein. Die erkenntnistheoretischen Bemühungen beurteilte er ähnlich wie Goethe. Freilich den Anspruch, den Monismus nicht wie Schelling durch eine geniale Intuition zu gewinnen, sondern ihn zu beweisen, hat auch Hegel nicht erfüllt. Er ist nicht der wissenschaftliche Ertrag, sondern die Voraussetzung seines Denkens, eben darum, weil er nicht eigentlich wissenschaftliche, sondern religiöse Motive hat. Der Monismus ist der Hintergrund, von dem sich alles Denken Hegels abhebt, die Grundlage; auf der es sich erhebt, bewiesen hat er ihn so wenig wie Schelling.[32]) Wissenschaftlich angesehen trägt der Monismus auch bei Hegel den Charakter der Behauptung, trotz alles Anspruches auf Methode. In Wirklichkeit ist ein unbewiesener religiöser Glaube die letzte Grundlage des Systems. Es ist der Spinozismus, von dem aus Hegel die Aufklärung überwand.

Aber Hegels Monismus ist nicht wie der Pantheismus Spinozas naturalistisch: das All und Eine ist nicht Natur, sondern Geist, oder um mit Hegels Ausdruck zu sprechen, nicht Substanz, sondern Subjekt. Hegels Philosophie blieb Idealismus, das heißt Philosophie des Geistes und damit erhob er sich auch über Spinoza. Er hat sich deswegen immer vom Anfang seines Denkens bis zum Schluß gegen den Vorwurf des Pantheismus gewehrt. Das Sein, welches der Welt zugrunde liegt, ist Bewußtsein, es ist kein Ding, keine Sache, keine tote Substanz, sondern lebendige Tätigkeit, ein Werden, ein Wirken, Entwicklung. Der Entwicklungsgedanke beherrscht wie bei Schelling das ganze System. Aber diese Entwicklung ist nicht naturalistisch. Einem Entwicklungsgedanken, wie ihn der Darwinismus vertreten hat, steht Hegel nicht nur fern, sondern er steht ihm ebenso schroff gegenüber wie Fichte, im wesentlichen Unterschied von Goethe. „Der Mensch hat sich nicht aus dem Tier herausgebildet, noch das Tier aus der Pflanze: jedes ist auf einmal, was es ist.“ [33]) „Wenn also auch die Erde in einem Zustande war, wo sie kein Lebendiges hatte, nur den chemischen Prozeß usw., so ist doch, sobald der Blitz des Lebendigen in die Materie einschlägt, sogleich ein be-

stimmtes, vollständiges Gebilde da."[34]) Der gesamte Idealismus stand auch in seiner Entwicklungslehre den naturalistischen Entwicklungsideen mit schroffer Ablehnung gegenüber. Ganz ähnlich wie Hegel sagte auch Baader: „Der Blitz ist der Vater des Blitzes." Die entwickelnde Kraft ist ein geistiges Prinzip. „Die Natur hat wesentlich Verstand, es ist die Vernunft, die auch im Menschen wirkt und die er in der Vernunft wiedererkennt."

Aber Hegel hat den Monismus nicht nur übernommen, er hat ihn vertieft, und diese Vertiefung des Monismus ist sein eigentlicher Grundgedanke. Für ihn ist die Entwicklung nicht eine einfache organische Entfaltung und das Werden nicht nur ein Wachsen. Alle Entwicklung ist ein Streit; die Einheit, welche das Resultat dieser Entwicklung ist, ist immer ein überwundener Zwiespalt. Der Prozeß der Entfaltung ist nicht nur Arbeit, sondern Kampf. Das All-Eine ist nicht von vornherein Einheit, es trägt einen Zwiespalt in sich, der erst zur Einheit werden muß, eine Spannung, die gelöst werden muß.

Mit diesem seinem Grundgedanken hat sich Hegel mit Bewußtsein an Jakob Böhme angeschlossen. Er hat das selbst anerkannt, indem er sagt: „Die Grundidee des Jakob Böhme ist das Streben, alles in einer absoluten Einheit zu erhalten; denn er will die absolute göttliche Einheit und die Vereinigung aller Gegensätze in Gott aufzeigen." Hegel hat es einst Baader selbst gestanden, daß für ihn J. Böhme wegen der Idee der Aufhebung eines Widerspruchs in einem höheren Dritten der tiefste aller Philosophen sei, weil er jene Idee am entschiedensten und klarsten gefaßt habe.[35]) In immer neuen Bildern ringend um den Ausdruck, oft dunkel, im Spiel mit unverstandenen Worten, oft in plötzlich aufblitzender, anschaulicher Klarheit entwickelt Jakob Böhme in dem Bewußtsein, damit seine eigenste Idee auszusprechen, das Grundgesetz der Welt, daß alles erst am Gegensatz offenbar wird. In jedem Ding liegt Ja und Nein. Aus ihm entsteht das Bewußtsein und jede Bewegung, alles Begehren und Empfinden. Erst am Leid wird die Freude, am Streit der Frieden, am Nein das Ja, an der Finsternis das Licht, am Falschen die Wahrheit, am Zorn die Liebe, am Tod das Leben offenbar. Durch Überwindung eines Gegensatzes entsteht jeder Wille. Darum ist der Zwiespalt, der Streit der Grund alles Bewußtseins. Das Böse ist der Grund des Guten, weil dieses nur durch Überwindung des Bösen sich offenbart. Dieses Gesetz der Natur und des Geistes überträgt Jakob Böhme auf Gott. Die „Schiedlichkeit" ist auch im

Willen Gottes. Gott selbst erweckt sie in sich. Der Gegensatz ist notwendig und ewig und in Gott ewig überwunden, beständig niedergehalten. In seiner Liebe ist sein Zorn verborgen, überwunden, niedergehalten. Als beständige Möglichkeit liegt in der Liebe der Zorn wie im Zorn die Liebe. Diese latente Möglichkeit kann zur Wirklichkeit werden. Diesen Grundgedanken Böhmes hat Hegel als philosophische Gegenwartsfrage aufgenommen. „Herauskriegen, wie das Gute im Bösen enthalten sei, ist eine Frage der jetzigen Zeit." [36]) Er besaß Jakob Böhmes Werke erst seit 1811,[37]) kannte ihn aber längst ebenso gut wie Schelling, denn den schwäbischen Theologen lag er nahe. Schon in dem ersten Ausdruck seines Grundgedankens im Jahre 1801 spürt man den Einfluß Jakob Böhmes: „Die notwendige Entzweiung ist ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet: und die Totalität ist in der höchsten Lebendigkeit nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich." [38]) Wenn Hegel dieses Gesetz in das Absolute hineinverlegt, so hat er eben damit den Grundgedanken Jakob Böhmes von der Spannung in Gott übernommen.

Dieser Grundgedanke liegt in dem scheinbar schillernden Gebrauch, den Hegel von dem Ausdruck „Aufheben" macht. Denn er bedeutet bei ihm sowohl beseitigen als bewahren. Darin liegt die Vorstellung, daß eine Idee von einer anderen überwunden und damit als latente Möglichkeit aufgenommen und niedergehalten wird. Das plötzliche Auftauchen dieser niedergehaltenen Möglichkeit liegt in dem Begriff des „Umschlagens" der Idee bei Hegel. Er hat J. Böhmes Gedanken seiner „barbarischen" Form entkleidet und zu einem logisch gegebenen Gesetz verarbeitet. Jede Einheit ist zunächst an sich da, tritt dann in einen Gegensatz auseinander, um sich durch Versöhnung zu einer höheren, geistigen Einheit zu erheben. Dies ist das Gesetz jeder Entwicklung. Der ihm entsprechende Gottesgedanke ist die Wurzel der dialektischen Methode. Sie schließt sich allerdings auch an Fichte an, aber ihre letzte Wurzel hat sie nach den beigebrachten Zeugnissen in der Philosophie J. Böhmes. Sie hat dadurch entscheidende Bedeutung für Hegel gewonnen, denn sie hat seiner Logik den metaphysischen Hintergrund gegeben. Aus diesem Gottesbegriff folgt, daß jede Einheit durch Überwindung einer inneren Spaltung entsteht.

Die Entwicklung hat nicht nur einen Stoff zu gestalten, sie hat einen Widerstand zu überwinden. Das ist zunächst ein logisches Gesetz, denn das Denkgesetz ist ja das Weltgesetz, das Denken ist

dialektisch. Jede Erkenntnis wird gewonnen dadurch, daß sich aus ihr selbst ein Widerstand entwickelt und sich ihr gegenüberstellt, der überwunden werden muß. Jede Wahrheit ist ein Sieg über einen Irrtum. Sie ist nicht nur ein einfaches Ja, sondern ein Nein zum Nein, im eigentlichen Sinne des Wortes Überzeugung, Überwindung eines Widerspruchs. So muß auch jeder Wille einen Widerwillen, der aus ihm selbst entsteht, überwinden und sich unterwerfen. Alles Gute entsteht durch Überwindung eines Bösen. Dieser Gegensatz wird in die Wahrheit aufgenommen, er wird nicht vernichtet, sondern unterworfen, zu gleicher Zeit überwunden und bewahrt, eben deshalb, weil er ursprünglich in der Wahrheit enthalten war. Für diesen Prozeß gebraucht Hegel das Wort „aufheben" in dem Doppelsinne des Beseitigens und Bewahrens. Deswegen trägt jede Wahrheit und alle Güte einen überwundenen Widerspruch latent in sich, den sie vorher unüberwunden in sich getragen und aus sich entwickelt hatte. „Es gibt deswegen kein Falsches, so wenig es ein Böses gibt", man darf den Irrtum deshalb nicht fürchten. „Die Furcht vorm Irrtum ist schon der Irrtum selbst, sie ist im Grunde genommen die Furcht vor der Wahrheit." [39]) Jeder Irrtum ist ein notwendiges Durchgangsstadium der Wahrheit, und jede Wahrheit wird auf der nächsten Stufe schon wieder zum Irrtum, der überwunden werden muß. Alle Geschichte ist ein beständiges Überwinden und alle diese überwundenen Feinde werden nicht getötet, sondern unterworfen. Dieser Prozeß schreitet unaufhaltsam fort. Jeder einmal erreichte Standpunkt wird auf einer höheren Stufe wieder überwunden. Aus dieser Geschichtsanschauung stammt der Ausdruck vom „überwundenen Standpunkt". Diese Überwindung ist Versöhnung eines Zwiespalts, Heilung einer Zerrissenheit, Vermittlung eines Gegensatzes. Jedes Leben trägt den Tod in sich, und es vollendet sich nur, indem es stirbt und den Tod überwindet. „Nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und vor der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet." [40]) „Der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen" darf nicht fehlen. „Der Tod ist die Vollendung und die höchste Arbeit, welche das Individuum als solches übernimmt." Für jedes Leben gilt die Regel: stirb und werde. Das ist der tiefste Grund des Krieges, ist eine sittliche Notwendigkeit, um dem Individuum „in jener auferlegten Arbeit ihren Herrn, den Tod, zu fühlen zu geben". [41])

Wegen dieses unvermeidlichen Durchgangs durch den Tod, den Zwiespalt, die Zerrissenheit macht jedes Bewußtsein eine Periode des Unglücks durch. Dieses unerläßliche Durchgangsstadium kann nicht umgangen werden. „Es macht den Herrn, daß man den Tod nicht fürchtet." Wer den Tod fürchtet, bleibt ein Sklave.

Weil durch dieses Sterben hindurch ein innerer Gegensatz aufgehoben wird, so ist jeder Fortschritt, alle Entwicklung eine Vermittlung. Hegel ist Vermittlungstheologe in großem Stil. Jeder Standpunkt ist auf seiner Stufe berechtigt, keiner ist allein berechtigt, alles ist relativ. Von der Kindheit zur Reife geht der Weg nur durch den Fall und durch die Schuld. Von der Unschuld zur Erkenntnis geht es nur durch den Irrtum. Nicht nur Versuchung, Frage und Zweifel sind notwendige Durchgangspunkte der Entwicklung, sondern Schuld und Irrtum. Ein zwiespältiger Zug kommt damit in das Denken hinein, ein eigentümliches Schillern. Die Idee bejaht die Erscheinung und verneint sie doch. Bald erscheint die Geschichtsanschauung konservativ und reaktionär, bald radikal und revolutionär.

Denn diese dialektische Entwicklung ist Geschichte.

Die Geschichtsphilosophie.

Hegels Philosophie ist Geschichtsphilosophie, denn sie ist Philosophie des Geistes. Der Geist aber ist keine tote Substanz, sondern ein lebendiges Werden, Entwicklung. Er ist mehr als das, er ist Tat. Das war ja der von Fichte hervorgehobene Grundgedanke des Idealismus. Der Mensch ist nichts anderes als die Reihe seiner Handlungen und „was ihre Taten sind, das sind die Völker".[1]) Darum ist die Geschichte eines Volkes die Offenbarung seines Wesens und die Weltgeschichte die Erscheinung des Weltgeistes. Wenn Hegel die Entwicklung des Geistes in der Phänomenologie beschreibt, so gleitet er deswegen immer wieder in die Geschichte hinüber. Sie ist das Bilderbuch für seine Formeln. Die Erkenntnis, die Jacobi von Hamann übernommen hatte: was ist Philosophie anderes als Geschichte? findet bei Hegel ihre Erfüllung. Hegel ist Historiker. Er hat ein natürliches Interesse und Verständnis für die Geschichte und ist unter den deutschen Philosophen der erste Gelehrte. Er kannte nicht nur die Geschichte seiner Wissenschaft, sondern auch die Weltgeschichte. Er folgte dem Zuge seiner Zeit zur Geschichte, ja er gehörte mit zu denen, die ihn führten. Der objektive, realistische Zug, der ihm überhaupt eigen ist, zeigt sich in diesem geschichtlichen Sinn.

Und doch blieb er auch als Historiker spekulativer Philosoph. Er konstruierte die Geschichte. Natürlich nicht in dem Sinne, daß er die Tatsachen der Geschichte a priori konstruiert hätte. Sie bilden vielmehr den gegebenen Stoff, den auch der Philosoph nur durch Erfahrung kennen lernen kann. Aber das die Geschichte beherrschende Gesetz lernt der Philosoph nicht aus der Geschichte, sondern er kennt es a priori. Entdecken kann es in der Geschichte nur der, der „mit dem Kreise dessen, worin die Prinzipien fallen, wenn man es so nennen will a priori vertraut" ist.[2])

Das Gesetz der Geschichte ist ja das Gesetz der Vernunft und sie erkennt sich nur selber wieder, wenn sie es in der Geschichte entdeckt. Sie entnimmt aus der Geschichte nur, was sie in sie hineingelegt hat. Diese Herrschaft der Konstruktion über die Forschung ist in Hegels Geschichtsphilosophie deutlich zu erkennen und hat verhängnisvolle Wirkungen gehabt.

Der theologische Grundzug der Philosophie Hegels verleugnet sich auch in der Geschichtsphilosophie nicht. Die religiösen Motive der deutschen Geschichtsphilosophie liegen deswegen bei Hegel zutage. Zu einer Philosophie der Geschichte kommt er dadurch, daß er auf die Geschichte den Begriff der Offenbarung anwendet. Er ist darin nahe mit Hamann verwandt. Natur und Geschichte dienen nur der absoluten Offenbarung des Geistes und sind „Gefäße seiner Ehre".[3]) Religiös ausgesprochen liegt in dieser Erkenntnis „die Verherrlichung Gottes. In der Tat ist dies der würdigste Teil des Geistes in der Geschichte". Es ist die Aufgabe, das Absolute zu erkennen, „daß es wirklich die Weltgeschichte regiert und regiert hat. Dies in der Tat erkennen, heißt Gott die Ehre geben oder die Wahrheit verherrlichen . . . In der Ehre Gottes hat auch der individuelle Geist seine Ehre, aber nicht seine besondere, sondern durch das Wissen, daß sein Tun zur Ehre Gottes, das absolut ist."[4]) Offenbarung Gottes ist die Geschichte, weil sie Erscheinung des Geistes ist, denn Offenbarung kann für Hegel, dem idealistischen Grundzug seines Systems entsprechend, nichts anderes sein als Erscheinung. Der Geist, der in der Geschichte erscheint, ist Vernunft. In der Vernunft, die dem Lauf der Geschichte innewohnt, offenbart sich die göttliche Weltregierung. Der Vorsehungsglaube wird zum Glauben an die Vernunft in der Geschichte. „Gott regiert die Welt, der Inhalt seiner Regierung, die Vollführung seines Plans ist die Weltgeschichte. Diesen zu fassen, ist die Aufgabe der Philosophie der Weltgeschichte."[5])

„Daß Vernunft in der Geschichte sei, wird teils wenigstens ein plausibler Grundgedanke sein, teils aber ist es Erkenntnis der Philosophie.“ [6]) Dieser Glaube ist der Grundgedanke der Geschichtsphilosophie Hegels. Die objektive Vernunft wahrzunehmen ist die wissenschaftliche Aufgabe. „Vernunft ist Vernehmen des göttlichen Werks.“ [7]) Hier kehrt die Formel Hamanns und Jacobis „Vernunft ist Vernehmen“ wörtlich wieder. Sie vernimmt die göttliche Vernunft in der Geschichte.

Weil die Vernunft die Geschichte regiert, so wird sie beherrscht durch das Gesetz der Logik. Der Verlauf der Geschichte ist ein mächtiger, objektiver, dialektischer Prozeß. Durch Satz und Gegensatz, in Kampf und Vermittlung setzt die Vernunft sich durch. Nicht in jedem Augenblick und an jeder Stelle — „nicht jeden Wochenschluß macht Gott die Zeche“ — sondern durch Schlag und Gegenschlag stellt sie sich immer wieder her. Der Glaube Herders, daß die Weltgeschichte sich selbsttätig in langen Schwingungen im Gleichgewicht halte, kehrt bei Hegel wieder, erstarrt zu einem logischen Gesetz. Die Geschichte ist deswegen nicht ein organisches Wachstum, nicht eine reibungslose Entfaltung, sondern ein ernster, schwerer und harter Kampf. „Die Entwicklung ist auf diese Weise nicht das harm- und kampflose bloße Hervorgehen und Wachsen, wie die des organischen Lebens, sondern die harte, unwillige Arbeit gegen sich selbst.“ [8]) In diesem Sinne also, daß die Vernunft sich immer wieder, gegen den in ihr selbst liegenden Gegensatz kämpfend, durchsetzt, ist die Geschichte vernünftig. Die Vernunft in uns findet sich und ihr Gesetz in der Geschichte wieder. „Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an.“ [9])

Der Vorsehungsglaube, der in diesem idealistischen Glauben an die Vernunft wiederkehrt, hat nichts gemein mit dem oberflächlichen Optimismus und dem weichen Glücksverlangen der Aufklärung. Ein herber, männlicher Zug geht durch diese Geschichtsanschauung hindurch. Ihr Optimismus besteht nicht in dem Glauben, daß die Welt das Glücksbedürfnis des Menschen befriedigte. Die Sentimentalität der Aufklärung ist völlig überwunden. „Die mondbeglänzte Zaubernacht der Romantik“ ist einem nüchternen und kühlen Morgen gewichen. Die Wünsche, Pläne und Ansprüche des Herzens zerrinnen vor der Macht der Wirklichkeit, vor dem Ernst der Geschichte und ihrem erhabenen Gesetz. Dieser tiefe Ernst beherrscht auch die Geschichtsphilosophie. Mit Teilnahme und doch mit innerer Be-

friedigung sieht der Philosoph dem großen Schauspiel zu, wie der Weltgeist die Individuen verbraucht. Wie Wilhelm von Humboldt, so hat auch Hegel den Eudämonismus durch die antike Schicksalsidee überwunden. Der Mensch hat keinen Anspruch und kein Recht auf Glück. Er hat nicht sein Glück zu machen, sondern sein Geschick zu erfüllen. „Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks, die Perioden des Glückes sind leere Blätter in ihr." [10]) Das idyllische Behagen des Einzelnen ist nicht der Zweck der Geschichte. „Das Recht des Weltgeistes geht über alle besonderen Berechtigungen." [11]) Die Menschen, die Völker leben nicht für sich selbst und für ihr Glück, sondern sie sind Organe des Weltgeistes, die er erwählt, gebraucht und verwirft. Das gilt im besonderen Maße von den „welthistorischen Individuen, welche den Beruf hatten, die Geschäftsführer des Weltgeistes zu sein". Ihr Leben ist kein glückliches. „Zum ruhigen Genusse kommen sie nicht. Ihr ganzes Leben war Arbeit und Mühe, ihre ganze Natur war nur ihre Leidenschaft. Ist der Zweck erreicht, so fallen sie, die leeren Hülsen des Kernes, ab." [12]) Die „weltgeschichtlichen Individuen", die solche Zwecke verfolgt haben, „haben wohl sich befriedigt, aber sie haben nicht glücklich sein wollen". [13]) Jeder Mensch hat seinen Tag, den er aushalten, jedes Volk seine Zeit, die es erfüllen muß. Alle Welt muß ihr Geschick erleben, erleiden und vollführen, um dann abzutreten. Dieses Gesetz war dem Philosophen an dem Geschick Napoleons aufgegangen, dessen Geschick er mit tiefstem Anteil, aber auch ganz befangen in dem Heroenkultus der Romantik verfolgt hatte.

Hegels Realismus zeigt sich darin, daß er nicht nur die Idee erkennt, die die Geschichte beherrscht, sondern auch ein Auge hat für die Leidenschaft, die die Menschheit bewegt. Auch diese Erkenntnis teilt er mit Humboldt, denn auch sie stammt aus der griechischen Tragödie und gehört damit zu Hegels Klassizismus. Die Leidenschaft ist das Gängelband, durch welches die Vernunft die Menschen zu ihren Zielen leitet. Durch einen dunklen Drang getrieben, werden sie, ohne es zu wollen oder zu ahnen, durch die List der Idee gebraucht, mißbraucht und verbraucht, um das Ziel der Idee zu erreichen, das sie nicht kennen. Es ist der tragische Zug, der durch die Geschichte geht. Idee und Leidenschaft „bilden den Einschlag und den Faden des Teppichs der Weltgeschichte". [14]) „Nichts Großes wird in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht." [15]) Diesen Blick für die Macht der Leidenschaft in der Geschichte hatte schon Schelling von

Hamann gelernt. Auch Hegel hat durch diesen Realismus die dünne und matte Philosophie der Aufklärung überwunden. Große Ideen finden große Männer nur, indem sie große Leidenschaften erwecken. Groß sind die Männer, „die die Einsicht hatten von dem, was not und was an der Zeit ist". „Deshalb folgen die andern diesen Seelenführern, denn sie fühlen diese unwiderstehliche Gewalt ihres eigenen inneren Geistes, der ihnen entgegentritt." [16]) Es ist der romantische Heroenkultus, der sich hier ausspricht. Er hat vom reinen Idealismus zum Verständnis der reellen Geschichte geführt.

Aber die großen Männer sind doch nur die Führer der Völker. Diese selbst sind die eigentlichen Träger der geschichtlichen Bewegung. Geschichtliche Bedeutung gewinnt ein Volk nur dadurch, daß es zum Träger eines Prinzips wird. „In der Geschichte sind die Prinzipien als Volksgeister vorhanden." [17]) Auch den Begriff des Volksgeistes hat Hegel von der Romantik übernommen. „Der bestimmte Volksgeist ist selbst nur ein Individuum im Gange der Weltgeschichte." Ihre Stufen sind „die welthistorischen Volksgeister". [18]) Jedes dieser welthistorischen Völker hat seine Zeit, und solange seine Zeit währt hat es ein absolutes Recht. „Gegen diesen absoluten Willen ist der Wille der andern besonderen Volksgeister rechtlos. Jenes Volk ist das weltbeherrschende." [19]) Hier herrscht nicht das formale Recht und die Privatmoral. „Denn die Weltgeschichte bewegt sich auf einem höheren Boden als der ist, auf dem die Moralität ihre eigentümliche Stätte hat." [20]) Das Gesetz der Geschichte steht über dem Gesetz der Privatmoral. Der Weltgeist, der die Geschichte regiert, ist frei vom Gesetz, und wer gegen die Taten weltgeschichtlicher Menschen oder Völker moralische Einwände erhebt, setzt sich selbst ins Unrecht. „Bei Umwälzungen dieser Art stehen überhaupt beide Parteien nur innerhalb desselben Kreises des Verderbens, und es ist damit nur ein formelles vom lebendigen Geiste und von Gott bereits verlassenes Recht, was die gesetzlich berechtigt Auftretenden verteidigen. Die Taten der großen Menschen, welche Individuen der Weltgeschichte sind, erscheinen so nicht nur in der innern ihnen bewußtlosen Bedeutung gerechtfertigt, sondern auch auf dem weltlichen Standpunkte. Aber von diesem aus müssen gegen welthistorische Taten und deren Vollbringer nicht moralische Kreise Anspruch erheben, denen sie nicht angehören." [21]) Das soll nicht etwa bedeuten, daß in Geschichte und Politik Gesetz und Recht gar nicht gelten, und daß im Kampf der Völker miteinander Macht vor Recht geht; vielmehr ist Hegels

Meinung, daß Recht Macht ist und daß ein welthistorisches Volk oder ein großer Mann, solange er Werkzeug des Weltgeistes ist, in höherem Sinne immer im Rechte ist, selbst wenn er gegen das formale Recht und die Gesetze der Privatmoral verstößt. Vermöge dieses höheren Rechtes, hinter dem die die Geschichte beherrschende Vernunft steht, setzt sich jeder „Geschäftsführer des Weltgeistes" durch. „In der Weltgeschichte macht sich ein höheres Recht geltend. Das läßt man wohl auch in der Wirklichkeit gelten, wo es sich um das Verhältnis gebildeter Völker zu Barbarenhorden handelt. Auch bei Religionskriegen wird von einer Seite ein heiliges Prinzip behauptet, wogegen die Rechte anderer Völker etwas Untergeordnetes seien, nicht gleiches Recht haben." [22]) Damit rechtfertigt Hegel die Kultivierung durch Gewalt und die Bekehrung mit dem Schwert. Der geschichtliche Erfolg ist der Erweis des Rechtes. Der Sieger hat auch Recht, und der Unterlegene hat Unrecht. Denn zu welthistorischer Bedeutung konnte nur der kommen, den der Weltgeist zu seinem Organ erwählt hatte. Im Sieg setzt sich das neuere und höhere Recht durch, und „wir haben das Recht des Weltgeistes gegen die Staaten zu beachten". [23]) Hat ein Volk seine Aufgabe gelöst, so hat es auch sein Schicksal erfüllt. Es hat sein Recht auf welthistorische Bedeutung verloren, denn jedes Volk hat nur einmal seine Zeit, ein anderes weltgeschichtliches Volk übernimmt die Führung der Geschichte. Es ist klar, daß die Geschichte, die Hegel erlebt hat, seiner Philosophie diesen herben, ja harten Zug aufgeprägt hat.

Dieser Realismus steht im vollendeten Gegensatz zu dem Humanitätsgedanken der Aufklärung. In dem tiefen Sinn liegt auch eine große Härte. Mit der geschichtlichen Bedeutung verband sich auch eine verhängnisvolle Wirkung. Unzweifelhaft hat die schwere Zeit, die Hegel durchlebt hat, aus dem Aufklärer einen harten Realpolitiker gemacht. Ein bloßes Schauspiel ohne inneren moralischen Sinn hat er in diesem Wechsel der Völker nicht gesehen, und man würde ihm unrecht tun, wenn man ihm den Vorwurf machen wollte, daß er der Macht und dem Erfolg im äußerlichen Sinne des Wortes gehuldigt habe. Er sah in der Weltgeschichte ein Weltgericht und im Fall eines Volkes ein innerlich begründetes Geschick. Deutlich merkt man die Erfahrung von 1806 in den Worten, mit denen er den Verfall eines Volkes beschreibt. Jeder Tod eines Volkes ist zugleich ein Selbstmord, ein „Untergang, den sich der Volksgeist selbst bereitet". Das Verderben bricht von innen heraus, die Begierden

werden los. „Die einzelnen Interessen reißen die Kräfte, Vermögen an sich, die vorher dem Ganzen gewidmet waren." Durch äußere Gewalt allein kann ein Volk nicht vernichtet werden. „Diese äußere Gewalt gehört nur zur Erscheinung, keine Macht kann sich gegen den Volksgeist oder in ihm zerstörend geltend machen, wenn er nicht in ihm selbst leblos erstorben ist." [24])

Die Kritik Preußens, die in Hegels Worten liegt, ist nahe verwandt mit dem Urteil Steins und Arndts, Schleiermachers und Fichtes über den Fall des Staates Friedrichs des Großen. Aber im Unterschied von dem Schmerz, dem Zorn und der Scham, mit dem die Patrioten den Fall des Staates Friedrichs des Großen miterlebten, schrieb Hegel mit tiefverletzender Kälte nach der Schlacht von Jena über Napoleon, in dem er die Weltseele gesehen zu haben meinte: „Es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier, auf einen Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht. Den Preußen war freilich kein besseres Prognostikon zu stellen — aber von Donnerstag bis Montag sind solche Fortschritte nur diesem außerordentlichen Manne möglich, den es nicht möglich ist, nicht zu bewundern." Und er sah im Sieg der Franzosen über die Deutschen den Beweis, „daß Bildung über Roheit und der Geist über geistlosen Verstand und Klügelei den Sieg davon trägt." Ja, er wünschte der französischen Armee Glück, „was ihr bei dem ganz ungeheuren Unterschiede ihrer Anführer und des gemeinen Soldaten von ihren Feinden auch gar nicht fehlen kann".[25]) Diese völlig gefühllose Kälte, mit der der große Philosoph ein besiegtes Volk ebenso im Stich ließ, wie der große Dichter, war die notwendige Folge davon, daß er nichts weiter wollte, als die einmal geschehene Geschichte verstehen, und nicht daran dachte, daß der Mensch zum Verstehen nur darum verpflichtet ist, weil er zur Tat berufen ist. Wie jemand ist, so ist sein Gott. Wie sein Gott die Völker brauchte, mißbrauchte und verwarf, so stand der Philosoph mit kalter Ruhe als passiver Zuschauer neben diesem Schauspiel. Für den „nordgermanischen Patriotismus" hatte er auch noch später nichts als Spott.[26])

Dem Befreiungskampfe stand er teilnahmlos gegenüber. Vom Standpunkt seines Heroenkultus aus sah er in der Befreiung Europas von dem Druck Napoleons nichts anderes als eine Bewegung der dumpfen, schweren Masse, die mit ihrem Druck das Genie niederzog. Von dem Geist des nördlichen Deutschland erwartete er damals nichts

mehr, und in der Zeit, in der Fichte die kraftvollsten Worte fand, um sein Volk zu erheben, verfolgte Hegel ihn mit den gehässigsten Urteilen. Für seine Versuche, sich mit der Philosophie an das Volk zu wenden, hatte er nur Ausdrücke des Hohns und der Verachtung.[27])

Diese empfindungslose Kälte herrschte als normale Temperatur in dem dunklen Schatten, der neben dem grellen Licht der absoluten Erkenntnis auf den Tiefen der wirklichen Welt lag.

Diese Gleichgültigkeit gegen Deutschlands Geschick war um so unnatürlicher, als die Freiheit für Hegel der Inhalt der Geschichte ist. Auch für ihn ist der Idealismus die Philosophie der Freiheit. „Es ist dies eine Erkenntnis der spekulativen Philosophie, daß die Freiheit das einzig Wahrhafte des Geistes sei." „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit."[28]) Indem Hegel dieses Wort unter sein Bild schrieb, stempelte er es zu einer Art Bekenntnis. Es ist der Grundgedanke seiner Geschichtsphilosophie und damit seines Denkens überhaupt. Die Epochen der Weltgeschichte sind die Stufen in der Entwicklung der Freiheit.[29]) Damit hat Hegel den Idealismus als Philosophie der Freiheit vollendet. Aber es war eben die Freiheit des Idealismus, die er vertrat, das Bewußtsein der Freiheit. Das bedeutet für den Idealismus keinen Gegensatz zur reellen Freiheit. Indem sich der Geist seiner Freiheit bewußt wird, wird er frei. Für diesen Idealismus ist ja alles Bewußtsein ein Sein. Deswegen konnte Hegel sagen: „Die Weltgeschichte stellt die Entwicklung des Bewußtseins des Geistes von seiner Freiheit und der von solchem Bewußtsein hervorgebrachten Verwirklichung dar."[30]) Es entsprach dem Freiheitsbegriff, der durch die Mystik und die Reformatoren begründet und durch die Idealisten aufgenommen und zum spezifisch deutschen Freiheitsbegriff gestempelt worden war, daß diese Freiheit eine rein innerliche blieb. Aber eben weil das Wesen der Freiheit im Freiheitsbewußtsein besteht, so ist nicht die reelle Geschichte, die aus Taten besteht, sondern die Geschichte des Bewußtseins, des Erkennens, der Markfaden der Weltgeschichte. Die Geschichte des Denkens, der Philosophie wird überschätzt, sie ist der Kern der Geschichte. Hegel ist auch der erste große Historiker der Philosophie. Die reelle Geschichte, die er mit umfassendem Blick, oft mit tiefem Verständnis und innerem Anteil erzählt, ist doch nicht eigentlich der Beweis für seine Formel. Man merkt ganz deutlich, daß diese Formel a priori gewonnen und in dem gegebenen Geschichtslauf erst nachträglich hineingelegt ist. Der

Realismus des Historikers verdrängt die idealistische Konstruktion. Immer wieder leuchtet der spekulative Hintergrund durch das Geflecht der Geschichtserzählung hindurch. Aber sie selbst ist zu reich und bunt, als daß sie sich in diese dürre Formel fassen ließe. Idee und Stoff durchdringen sich keineswegs und der Stoff ist weit reicher als die Idee. Darum beweist Hegels eigene Darstellung neben der Richtigkeit auch die Dürftigkeit seiner Formel.

Der reiche geschichtliche Stoff wird als Baumaterial gebraucht, um nach dem Grundriß der Hegelschen Dialektik einen Neubau aufzuführen. Durch die lebendige Bewegung der Geschichte hindurch hört man die großartige, aber monotone Melodie, die der Meister komponiert hat. Nach dem einförmigen Rhythmus: Einheit, Entzweiung, Versöhnung von Geist und Natur oder Gott und Mensch läuft die Weltgeschichte vor uns ab. Sie muß sich dem Schema wohl oder übel fügen. In der orientalischen Welt ist der Geist noch versunken in der grenzenlosen Natur, es herrscht der Geist äußeren Gehorsams. Das Gesetz des Geistes ist ein fremder Wille. Die eigentliche Vorstufe des Christentums ist für Hegel wie für alle Idealisten nicht die Welt des Alten Testamentes, sondern das Griechentum, er stellt es in der idealistischen Verklärung dar, die er vom Klassizismus übernommen hat, aber sein Grundgedanke nötigt ihn auch, die reich und begeistert geschilderte Welt des Griechentums in den Rahmen seiner Freiheitsformel hineinzupressen. Das Wesen des griechischen Geistes wird nach seinem Freiheitsideal bestimmt. Diese Freiheit ist immer noch beschränkt, denn der griechische Geist geht von der Natur aus. Aber diese Natur ist vom Geist beherrscht, eine höhere Stufe der Freiheit ist erreicht. Über der orientalischen Versenkung in die Natur erhebt sich die griechische Harmonie mit ihr. Das zersetzende Element im Griechentum liegt in der griechischen Aufklärung.

Neben dem lichten Bild der griechischen Welt fällt ein Schatten auf das römische Reich. Die Familie beruht auf äußerer Autorität und der Staat auf Gewalt. In der Politik herrscht gewalttätige Härte, und die Religion ist ein Verhältnis der Gebundenheit. Als Ergebnis der großen Geschichte des römischen Reiches konstruiert Hegel den durch das römische Reich festgestellten unendlichen Wert des Individuums. Aber es bleibt ein leeres Gefäß, welches auf Füllung wartet, und so bereitet das römische Reich das Christentum nur negativ vor. Mit soviel Vorliebe Hegel das Griechentum zeichnet, so pessimistisch ist die Schilderung des römischen Reiches. Die zweite

geschichtliche Bedingung für das Christentum ist das Judentum, aber auch diese Vorbereitung ist nur negativ. Denn die welthistorische Bedeutung des Judentums besteht nur darin, daß sich in ihm aus dem inneren Zwiespalt zwischen Gott und Mensch die „unendliche Energie der Sehnsucht" bildet, aus dem das Höhere hervorgegangen ist.[31]) Die vollkommene Freiheit, der Friede der Versöhnung wird erst durch die Vereinigung zwischen Gottheit und Menschheit im Christentum erreicht.

Aber dieses innerliche Prinzip bedarf eines weltgeschichtlichen Trägers, und dieser Träger ist die germanische Welt. In ihr hat deswegen die Geschichte ihr Ziel erreicht. Zum Gefäß des Christentums ist der germanische Geist durch seine Innigkeit und sein Gemüt befähigt. Damit hat Hegel den Glauben an die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Volkes aufgenommen und vollendet. Aber seine Stimmung ist doch nicht romantisch. Auch in der Beurteilung des Mittelalters nähert sich Hegel wieder der Aufklärung. Er teilt die Begeisterung für die Kreuzzüge und das Rittertum nicht. Im Mittelalter wird der Staat unterschätzt. Die vielgerühmte deutsche Treue ist Untreue gegen den Staat.[32]) Der aus der harten napoleonischen Zeit entstandene Realismus spricht sich wie bei Fichte in dem Urteil über Machiavelli aus.[33]) Die romantische Beleuchtung des Mittelalters ist in Hegels Geschichtsphilosophie erblaßt. Hier spricht ein Protestant und ein Preuße realistisch, nüchtern und kühl.

Erst in der Reformation bringt die germanische Welt den christlichen Freiheitsbegriff zur Geltung, und erst in der Monarchie verwirklicht sich der germanische Freiheitsbegriff des freien Gehorsams. In den romanischen Völkern dagegen herrscht statt der wahren Freiheit der Ertrag der französischen Revolution, der Liberalismus. „Die Abstraktion des Liberalismus hat so von Frankreich aus die romanische Welt durchlaufen, aber diese blieb durch religiöse Knechtschaft an politische Unfreiheit angeschmiedet. Denn es ist ein falsches Prinzip, daß die Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne die Befreiung des Gewissens abgestreift werden, daß eine Revolution ohne Reformation sein könne."[34]) Ebenso wenig wie die romanischen Länder ist England ein Hort der Freiheit. „Von den Institutionen der reellen Freiheit ist nirgends weniger als gerade in England. Der englische Parlamentarismus zeigt, daß, was man zu allen Zeiten für die Periode der Verdorbenheit eines republikanischen Volkes gehalten hat, hier der Fall ist." „Aber auch dies

heißt Freiheit bei ihnen." [35]) So bleibt die germanische Welt und der Protestantismus die Stätte der wahren Freiheit.

Damit ist in der Tat nach Hegels Konstruktion in dem Deutschland oder eigentlich in dem Preußen seiner Zeit in seinem Staat und in seiner Philosophie das Ziel der Weltgeschichte erreicht.

Diese Zufriedenheit mit der Gegenwart, mit dem Gegebenen und Erreichten war das volle Gegenteil des Schwunges, mit dem der alte Idealismus zum unerreichten Ideal vorwärts drängte. Der Realismus machte sich geltend. Der Geist, der einst ein unstillbares Verlangen in sich trug, war saturiert. Die Philosophie war fertig, und sie erklärte das selbst. Sie, die einst durch die Idee in beständiger Bewegung gehalten wurde, sah keine Fragen mehr vor sich, die sie beantworten, keine Aufgaben, die sie lösen sollte. Die unergründliche Sehnsucht beruhigte sich in einem befriedigten Behagen. Das Suchen und Sehnen erlosch. Der Realismus des Systems, der das Sein dem Sollen gegenüberstellte, hatte gesiegt. Bedenklich an dieser Geschichtsphilosophie war, daß sie mit sich und der Welt zufrieden war. Sie war rückschauend, aber nicht wegweisend, abschließend, aber nicht bahnbrechend. Der Philosoph selbst erklärte: „Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgend eine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als ein Individuum überspringe seine Zeit." „Zum Belehren, wie die Welt sein soll, kommt die Philosophie allemal zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertiggemacht hat. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug." Es ist freilich psychologisch sehr verständlich, daß das übersteigerte Selbstbewußtsein, welches sich als Ziel der Weltgeschichte weiß, umschlägt in eine kleinmütige Resignation, die sich am Ende sieht.

Aber es war doch verhängnisvoll, daß der Idealismus, als er sich am Ziele angekommen glaubte, dem deutschen Volke kein Ziel mehr zu stecken wußte. Er vermaß sich mit unbegrenztem Selbstgefühl, das Geheimnis der Geschichte zu begreifen. Aber darin erschöpfte er seine Kraft. Von Anfang an wollte Hegel nichts anderes, als begreifen, daß das, was ist, so wie es ist, sein muß, wie er in der Schrift über die Verfassung Deutschlands schrieb. Zur Tat antreiben konnte er nicht. Wenn

Hegels Geständnis nur bedeuten sollte, daß der Philosoph kein Prophet, kein führender Mann ist, so könnte man sich mit dieser Selbstbescheidung zufrieden geben. Aber in dieser Beschränkung lag ein sehr bestimmtes Urteil. Der Blick der Philosophie ging ausschließlich rückwärts. Eine Zukunft gab es für ihn nicht. Deswegen konnte er dem deutschen Volke keine Hoffnung geben. Aber es war gerade einer der letzten Schüler Hegels, Friedrich Theodor Vischer, der von dem deutschem Volke sagte: „Ihre Art Idealität ruht auf Sehnsucht. Wenn sie's einmal haben, so werden sie frivol werden." Das hat sich erfüllt.

Da Hegel die Geschichte nicht fortführen, sondern nur begreifen wollte, so sank sie für ihn herab zu einem Schauspiel, dem er passiv zusah. Vielleicht mit ernstem Interesse und tiefer Bewegung, aber ohne die Absicht, einzugreifen und mitzuwirken. All die Taten und all das Leid, alle Arbeit und aller Kampf, alles Glück, alle Liebe und aller Haß, die tiefe Bewegung, die die ungezählten Individuen erfüllte, diente doch nur der Entfaltung der Idee, dem Zeremoniell eines logischen Weltgesetzes, das wie das eintönige Klappern der Maschine alle anderen Stimmen übertönte. Ein erhabenes Schauspiel für den Weltgeist und seinen Propheten. „Welch Schauspiel — aber ach, ein Schauspiel nur!"

Die Staatslehre.

Indessen einen Ertrag hat die Geschichte doch. Die Freiheit, die zu entwickeln ihre Aufgabe ist, wird verwirklicht im Staat, denn der Staat hat nicht den Sinn, die Freiheit zu beschränken, sondern sie zu entfalten, nur innerhalb des Staates gibt es Freiheit. Diese Freiheit ist etwas durchaus Positives und Schöpferisches, sie ist Befähigung zur Tat. Das Bedürfnis nach Taten, welches der Idealismus im deutschen Volke geweckt hatte, findet bei Hegel seine Befriedigung nicht mehr in der literarischen, sondern in der politischen Tat. Diese Erkenntnis war geweckt worden durch die Geschichte, welche das deutsche Volk erlebt hatte. Die Deutschen hatten erfahren, daß nicht der Einzelne zu handeln vermag, erst im Staat und durch den Staat gibt es Taten. Indem das Volk sich im Laufe seiner Geschichte zum Staat kristallisiert, faßt es sich zur Tat zusammen und kommt damit zum Bewußtsein seiner Freiheit. Da die Freiheit das tiefste Wesen und das höchste Ziel des Menschen ist, so kann Hegel sagen: „Alles, was der Mensch ist, verdankt er dem Staate." [1])

Er ist das Ganze, dessen Glieder die Individuen sind. Weil er die Freiheit zur Tat und Wahrheit macht, so ist er die verwirklichte absolute Idee. „Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat sei.“ [2]) Darum ist der Staat bei Hegel göttlich. Hegel spricht in den höchsten Tönen diese Vergöttlichung des Staates aus. Er ist der absolute Zweck „der wirkliche Gott“, „das an und für sich seiende Göttliche“, „von absoluter Autorität und Majestät“ [3]) „Man muß daher den Staat wie ein Irdisch-Göttliches erfassen.“ In der Staatslehre überwindet Hegel seinen Intellektualismus. Der Staat ist die sich als Wille verwirklichende Vernunft. In ihm durchdringen sich Wille und Erkenntnis vollständig. Er ist der Wille, der weiß, was er will und will, was er weiß. Er handelt zu bewußten Zwecken nach gekannten Grundsätzen und Gesetzen.[4]) Wie die Idealisten seit Kant von der Vernunft als einem Wesen sprechen, so redet Hegel von dem Staat als einer Person. Wegen dieser Bedeutung des Staates gilt ihm auch der Staat als Zweck des Volkes. Ein Volk ohne Staat hat keine Geschichte.[5]) Das Volk ist um des Staates willen da und nicht der Staat um des Volkes willen. Er ist der Mittelpunkt aller anderen Seiten des Volkslebens, der Kunst, des Rechtes, der Sitte, der Religion, der Wissenschaft. Besonders Staatsverfassung und Religion gehören zusammen. Der Staat hat seine Wurzeln wie das Volk in der Religion.[6]) Sie ist das dem Staate zugrunde liegende Prinzip, auf dem die Verfassung des Staates beruht. „Es ist das Heilige, das die Menschen, die Geister verbindet.“ [7]) Von diesem religiösen Grunde dürfen die staatsrechtlichen Einrichtungen nicht getrennt werden. Der Staat trägt für Hegel durchaus religiösen Charakter.

Aber über dieser religiösen Grundlage erhebt er sich als das Höhere.[8]) Die Überordnung des Staates über die Religion betont Hegel mit großer Schärfe. Dieser Staat, der göttlich ist, ist darum auch allmächtig. Die Lehre von der Omnipotenz des Staates ist durch Hegel in das deutsche Geistesleben eingeführt worden. Das preußische Staatskirchentum, die Herrschaft des Staates in der Kirche hat in ihm einen philosophischen Vertreter gefunden. In dieser Beziehung trat er in schärfsten Gegensatz zu Schleiermacher: eine Freiheit der Kirche vom Staat gibt es für ihn nicht. Der verhängnisvolle Grundsatz, daß Kirche und Religion sich den Zwecken des Staates dienstbar machen müssen, kann sich auf Hegel berufen. Mit jeder Religion muß sich Staatsgesinnung verbinden. Hegel ist tolerant

gegen die Sekten und tritt für die Hardenbergische Judenemanzipation ein. „Die den Juden vorgeworfene Trennung hätte sich vielmehr erhalten und wäre dem ausschließenden Staate mit Recht zu Schuld und Vorwurf geworden; denn er hätte damit sein Prinzip, die objektive Institution und deren Macht verkannt. Die Behauptung dieser Ausschließung, in dem sie aufs höchste Recht zu haben vermeinte, hat sich auch in der Erfahrung am törichtsten, die Handlungsart der Regierungen dagegen als das Weise und Würdige erwiesen.“ [9]) Aber Dissenter finden vor ihm keine Gnade. Hat der Staat die Pflicht, die Kirche zu schützen, so ist er auch berechtigt, „von allen seinen Angehörigen zu fordern, daß sie sich zu einer Kirchengemeinde halten“.[10]) Mit einer auffallenden Schärfe wendet er sich gegen eine Religion, die mit dem Anspruch auf Freiheit vom Gesetz gleichgültig ist gegen den Staat, gegen einen religiösen Fanatismus, der „alle Staatseinrichtungen und gesetzliche Ordnung als beengende, der inneren Unendlichkeit des Gemüts unangemessene Schranken, und somit Privateigentum, Ehe, die Verhältnisse und Arbeiten der bürgerlichen Gesellschaft als der Liebe und der Freiheit des Gefühls unwürdig verbannt.“ [11]) Das ist die Trägheit, die die Zucht nicht will. Eine von der Religion ausgehende Kritik des Staates verwirft er in gereiztem Ton als dünkelhafte Anmaßung. In dieser Schärfe verrät sich sein persönlicher Gegensatz gegen Fries und Schleiermacher.

Aber es spricht sich darin auch der neue Staatsgedanke aus, der sich über den Horizont der Aufklärung erhob. Beschränkt man den Staat mit den Aufklärern auf den Schutz von Leben und Eigentum, dann, meint Hegel, ist er freilich Welt. Alles Höhere, Geistige und Sittliche gehört dann einer Kirche an. Sie allein ist Gottes Reich. Das scheint ihm der mittelalterliche Kirchenbegriff zu sein, der durch die Reformation überwunden ist. Erst sie hat dem Staat seine Würde wiedergegeben. Aber diese Bedeutung definiert Hegel in seiner Weise: Staat und Kirche haben beide denselben Inhalt der Wahrheit, aber die Kirche in der Form des Glaubens, das heißt des Gefühls und der Anschauung, der Staat in der höheren Form des Wissens. Die Kirche hat die subjektive Form der Wahrheit, der Staat hat das Recht und die Pflicht gegen sie, die objektive, selbstbewußte Vernünftigkeit zu behaupten. Deswegen gehört die Lehre zum Gebiet des Staates. Die Wissenschaft, auch die Theologie, dient nicht der Kirche, sondern ist eine Domäne des

Staates, denn sie hat, wie der Staat im Unterschied von der Kirche, den Zweck des objektiven Erkennens. Der Staat vertritt deswegen der Kirche gegenüber die Freiheit des Denkens und der Wissenschaft. Er hat das Recht und die Pflicht, die objektive Wahrheit und die Grundsätze des sittlichen Lebens gegen etwaige Prätensionen einer Kirche in Schutz zu nehmen und gegen unbeschränkte und unbedingte Autoritätsansprüche der Kirche, „das formelle Recht des Selbstbewußtseins an die eigene Einsicht, Überzeugung und überhaupt Denken dessen, was als objektive Wahrheit gelten soll, geltend zu machen." [12])

Diese Machtstellung hat die Reformation dem Staate nicht nur durch ihre neue Lehre vom Staate verschafft, sondern vor allen Dingen dadurch, daß sie die Einheit der Kirche zerstört hat. Deswegen begrüßt Hegel die Zersplitterung der Kirche im Interesse der geistigen Allmacht des Staates. „Es ist daher soweit gefehlt, daß für den Staat die kirchliche Trennung ein Unglück wäre, daß er nur durch sie hat werden können, was seine Bestimmung ist, die selbstbewußte Vernünftigkeit und Sittlichkeit. Ebenso ist es das glücklichste, was der Kirche für ihre eigene und was dem Gedanken für seine Freiheit und Vernünftigkeit hat widerfahren können." [13]) So sprach nicht nur der realistische Geschichtsphilosoph, der alles Gewordene und Gegebene rechtfertigte und aus jeder Not eine Tugend machte. Durch diese Verleugnung der Einheit der Kirche, durch dieses schroffe, herrische Staatskirchentum rechtfertigte der Staatsphilosoph auch die preußische Kirchenpolitik und legte den Samen in den Boden, aus dem einst der Kulturkampf erwachsen sollte — ein verhängnisvolles Erbe dieser Staatslehre.

Dieser normale und ideale auf Intelligenz und Vernunft gegründete Staat ist nichts anderes, als der durch ein aufgeklärtes Beamtentum regierte Staat, so wie er durch die Stein-Hardenbergische Reform geworden war. Während Hegel noch 1813 gegen Preußen feindlich gesinnt war und sehr im Unterschied von Fichte dem Befreiungskampf teilnahmlos gegenüber stand, nannte er 1818 die Freiheitskriege die Wiedergeburt Deutschlands. So bedenklich nahe streifte eine Philosophie der Geschichte, die nichts weiter wollte, als das Gewordene begreifen an einen Byzantinismus, der sich vor dem Erfolg beugte. Jetzt war ihm Berlin der Mittelpunkt der Welt, und von diesem Mittelpunkt aus wollte er die Wissenschaft des Mittelpunktes verteidigen.[14]) Nach de Wettes Absetzung schwenkte er über auf die Seite der Demagogenverfolger.

Er trat auf die Seite der Regierungen gegen Fries und konnte sich nicht genugtun in wegwerfenden Urteilen über die Philosophie, für welche „die Religion und die Frömmigkeit die Grundlage aller ihrer Seichtigkeit sein sollte".[15]) Die Philosophen der Liebe und des Gefühls bringen es zu keiner Erkenntnis, „was sie aus ihrem Gemüt und ihrer Begeisterung an unverdautem Gerede oder an Erbaulichkeit hervorbringen, beides kann wenigstens nicht die Prätension auf philosophische Beachtung machen". Wie Hegel selbst seine Philosophie in den Dienst des Staates stellte, so verlangte er vom Staate Schutz seiner Philosophie und denunzierte seine wissenschaftlichen Gegner. Man kann den Staatsgedanken, den er vertrat, nicht in besonderem und bevorzugtem Sinne deutsch nennen.[16]) Vielmehr wird der preußische Staat, so wie er tatsächlich geworden war, ganz wie die Natur als gegeben hingenommen, als objektive Tatsache; er ist kein Kunstwerk, sondern ein Organismus, nicht gemacht, sondern geworden. weder von oben konstruiert, noch aus Atomen entstanden.[17]) Der geschichtlich gewordene Staat wird durch die antike, platonisch-aristotelische Staatsidee gerechtfertigt.

Man kann Hegel nicht vorwerfen, daß es ihm an Empfindung für die Mängel des antiken Staatsbegriffs und an klarem Urteil über sie fehle. Dazu war der christliche Individualismus zu mächtig in ihm. Es gibt auch für ihn eine persönliche Freiheit, die im Staate nicht befriedigt wird; aber in seiner ganzen Philosophie werden die persönlichen Bedürfnisse des Individuums, bis hin zur Unsterblichkeitshoffnung, wenn auch nicht geleugnet, so doch nicht berücksichtigt. In die Philosophie gehören sie nicht hinein. „Die Religiosität, die Sittlichkeit eines beschränkten Lebens, eines Hirten, eines Bauern, in ihrer konzentrierten Innigkeit und Beschränktheit auf wenige und ganz einfache Verhältnisse des Lebens, hat unendlichen Wert und denselben Wert als die Religiosität und Sittlichkeit einer ausgebildeten Erkenntnis und eines an Umfang der Beziehungen und Handlungen reichen Daseins. Dieser innere Mittelpunkt, diese einfache Region des Rechts, der subjektiven Freiheit, der Herd des Wollens, Entschließens und Tuns, der abstrakte Inhalt des Gewissens, das, worin Schuld und Wert des Individuums eingeschlossen ist, bleibt unangetastet und ist dem lauten Lärm der Weltgeschichte und den nicht nur äußerlichen und zeitlichen Veränderungen, sondern auch denjenigen, welche die absolute Notwendigkeit des Freiheitsbegriffes selbst mit sich bringt, ganz entnommen." [18]) Aber die lastende Wucht des Staates, die Majestät

des Gesetzes, die Herrschaft der Sitte, erdrückt alle individuellen Bedürfnisse. „Das Recht des Weltgeistes geht über alle besonderen Berechtigungen." Ein nüchterner und strenger Ernst, ein Respekt vor den Tatsachen und vor dem Gesetz beherrscht diese Philosophie. „Die mondbeglänzte Zaubernacht" der Romantik ist vorüber, das nüchterne Morgengrauen kündet den Tag, seine Arbeit und seinen Kampf an. Ein männischer Geist erfüllt die Zeit und ihren Denker. Alle Weichlichkeit und Süßlichkeit der Romantik wird verachtet. Das zärtliche Herz und die schöne Seele müssen lernen sich beugen und verzichten. Auf Willkür und auf Meinungen wird keine Rücksicht genommen. Das anspruchsvolle Individuum mit dem Reichtum seiner Innerlichkeit wird zur Ruhe verwiesen. Die reiche Subjektivität, die sich so wichtig nahm, wird nicht mehr beachtet. Das Gefühl muß schweigen, denn die Vernunft redet allein. Die mächtige Objektivität des Gesetzes erhebt sich majestätisch, mitleidslos über all dem Glück und Leid des einzelnen. Recht und Sitte, Staat und Religion sind objektive Mächte, die sich alles Menschliche unterwerfen.

Ein herber Zug beherrscht die Weltanschauung, aber nichts von der Wehmut, auf die sich noch Schleiermacher und die Romantiker so viel zugute taten, begleitet den Anblick dieses Schauspiels. An dieser Herrschaft der Vernunft hat der Philosoph eine ernste und tiefe Freude. In der Ehrfurcht vor dem Gesetz besteht seine Religion. Die Subjektivität der Meinung, des Gefühls, der persönlichen Überzeugung wird mit Strenge verworfen. Alle Empörung des Herzens, der Tugend, gegen die feste Weltordnung muß mißlingen. Die Weltverbesserung ist Phrase und das Tugendgerede Geschwätz. Das Pochen der Jugend auf die „Überzeugung" war dem Philosophen widerwärtig und Friesens Rede auf der Wartburg verächtlich. Alle revolutionäre Auflehnung des Einzelnen, mag er ein geniales Individuum oder ein gutes Herz, eine schöne Seele, ein tugendhafter Charakter sein, ist revolutionär. Nur der Anschluß an das Gegebene, Gültige, Anerkannte hat ein Recht. Es ist grundfalsch, die Freiheit des Denkens im Abweichen von der Tradition zu sehen, und es ist die Ursünde, sich im Namen des Glückes oder des Genies oder der Tugend gegen die Ordnung aufzulehnen, denn dieser Haß gegen das Gesetz ist das Zeichen, an dem die falschen Brüder und Freunde des sogenannten Volkes zu erkennen sind; denn freilich widersteht das Gesetz allen subjektiven Gefühlen, Meinungen und Überzeugungen. „Verbrecherische Grundsätze als Überzeugungen zu vertreten, ist Revo-

lution." Insofern war Hegel durch und durch konservativ. Er stand durchaus auf Seiten der Regierungen gegen die revolutionäre Jugend und ihre Führer. Die Zügellosigkeit des einzelnen Individuums ist nicht Freiheit; aber indem er bei seinem Grundsatz blieb, daß die Freiheit nur im Staat verwirklicht wird, schob er den deutschen und zugleich reformatorischen Freiheitsbegriff, der von der inneren Freiheit des Einzelnen ausging, beiseite. In der Rechtsphilosophie siegte das antike und das klassische Element über das germanische und christliche.[19]) Trotz aller Einsicht in die Grenzen des antiken Staatsideals, hat sich Hegel doch nicht von ihm befreit. Züge des platonisch-aristotelischen Staatsideals verbinden sich mit dem Bilde des preußischen Staates. Der griechische Idealismus verdirbt den Staatsbegriff, indem er den Staat vergöttlicht. Ein harter, heidnischer Zug drängt sich in diese Staatsreligion hinein, der Keim schwerer Konflikte kommt zum Vorschein.

Der Zwiespalt, der sich durch den ganzen Idealismus hindurchzieht, findet sich in Hegels Staatsbegriff wieder. Es ist kein Zufall, daß das vielberufene Wort: „Was vernünftig ist, das ist wirklich und was wirklich ist, das ist vernünftig" in der Auseinandersetzung mit der platonischen Staatsidee fällt.[20]) In diesem Satz vollendet sich der Idealismus, denn er spricht die Einsicht aus, daß nichts wirklicher ist, als die Idee, daß das Geistige das allein Wirkliche ist. Aber wenn alles, was wirklich ist, für vernünftig erklärt wird, so war es keineswegs Hegels Absicht, die äußere empirische Wirklichkeit zu kanonisieren. Ist nur die Idee wirklich, so ist alles, was nicht Idee ist, Wahn und Schein und Täuschung. „Darauf kommt es dann an, in dem Scheine des Zeitlichen, Vorübergehenden die Substanz, die immanent und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erklären. Das Zeitliche und Vorübergehende also ist nur Schein, und Wirklichkeit die ewige ihm innewohnende Substanz, denn indem die Idee in die Wirklichkeit, in die äußere Existenz eintritt, erscheint sie in einem „unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen". Sie selbst ist der Kern, der sich mit dieser „bunten Rinde" umzieht, der Puls, der in ihr schlägt. Aber „die unendlich mannigfaltigen Verhältnisse, die sich in dieser Äußerlichkeit durch das Scheinen des Wesens in sie bilden, dieses unendliche Material und seine Regulierung ist nicht Gegenstand der Philosophie". Das heißt, es gehört nicht zur Idee, zu dem Ewigen, wahrhaft Wirklichen. Wenn Idee und Wirklichkeit gleichgesetzt werden, so soll damit nur gesagt werden, daß nicht ein Ideal

des Staates, wie er sein soll, konstruiert wird, sondern daß innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit die Idee des Staates verwirklicht ist, gegeben und nicht nur aufgegeben, Tatsache und nicht nur Ideal, vorhanden und nicht nur gesucht. Insofern ist das Vernünftige wirklich und nur insofern das Wirkliche vernünftig. Aber der Zwiespalt, der im Idealismus lag, kam in diesem Satz in verhängnisvoller Weise zum Vorschein, denn je nachdem man in der Wirklichkeit die Idee sah oder nur den Schein, den Kern oder nur die Schale, fühlte man sich verpflichtet, sie zu erhalten oder berechtigt, sie zu vernichten. Eine doppelte Wirkung ging deshalb von Hegels Staatslehre aus: nicht sowohl die Konservativen als vielmehr die Beamtenhierarchie sahen in ihr ihre Rechtfertigung und auf der anderen Seite die Revolution ihren Freibrief.

Der Staatsbegriff beherrscht auch Hegels Ethik. Er ist ihr höchster Begriff. Insofern ist sie durch und durch antik. Der hellenische Charakter des Idealismus zeigt sich darin nochmals. Er durchzieht die Ethik Hegels von ihren ersten Entwürfen bis zu ihrer vollendeten Ausbildung in der Rechtsphilosophie. Von vorne herein ist für Hegel die Tugend echt antik gedacht, die Tüchtigkeit des Bürgers für den Staat. „Darin, daß es Bürger eines guten Staates wird, kommt erst das Individuum zu seinem Recht." Auf die Frage nach der besten Erziehung weiß Hegel keine höhere Antwort zu geben, als die Antwort eines Pythagoräers: „Wenn du ihn zum Bürger eines Staates mit guten Gesetzen machst."[21]) Wie es nur im Staate Freiheit gibt, so gibt es nur in ihm Tugend. Das war nur möglich, weil Hegel grundsätzlich am platonischen Staatsbegriff festhielt. Wohl gesteht er gelegentlich seine Schranken ein und gibt zu, daß er sich auf die moderne Welt nicht ohne weiteres anwenden lasse. Aber das sind doch nur gelegentliche Konzessionen. In der grundsätzlichen Gedankenführung schwebt ihm als Ideal der platonische Staat bewußt oder unwillkürlich vor, während er in seinen politischen Schriften als moderner Realist redet. Idealismus und Realismus, Antike und Moderne kreuzen sich und offenbaren den Zwiespalt, der im Idealismus liegt.[22]) Während in den politischen Schriften der moderne Realismus sich Geltung verschafft, wird die Ethik durch den hellenischen Idealismus beherrscht. Die konkrete Anschauung, die ihr zugrunde liegt, ist durchaus das Leben der Griechen.[23]) Alle Beispiele werden aus der antiken Literatur genommen. Zum Beispiel das Vorbild der Pietät ist Antigone. Aus dem wirklichen Leben der

Gegenwart oder auch nur aus der modernen Literatur wird das Anschauungsmaterial nicht genommen. Hegel lebte in dem Bannkreis des humanistischen Gymnasiums. Dadurch bekommt auch die Ethik einen literarischen Charakter. Auch der ästhetische Zug der griechischen Ethik meldet sich. „Es ist das Klassische auf die Schönheit der sinnlichen Erscheinung gerichtete Ideal, dem die Tiefen der Innerlichkeit zum Opfer gebracht werden." [24]) Der klassische Grundzug drängt nicht nur den christlichen, sondern auch den deutschen Charakter der Ethik in den Hintergrund. Die Moralität, das heißt die subjektive, innerliche Moral des Individuums ist eine niedere Stufe gegenüber der Sittlichkeit des objektiven Geistes. Wie in der Philosophie der Geschichte und der Religion, so hat Hegel auch in der Ethik am Individuum und an seiner Innerlichkeit ein geringes Interesse. Er strebt hinaus über den niederen Standpunkt Kants, über die Moral des Sollens und der Forderung. Es ist begreiflich, daß ihm der „leere Formalismus" dieser Ethik nicht genügt.[25]) Das Sollen muß zum Sein werden, das Ideal zur Wirklichkeit, die Freiheit zur Natur. „Die Lehre von den Tugenden" muß „eine geistige Naturgeschichte" sein.[26]) Die monistische Tendenz setzt sich gegen die Zwiespältigkeit der Ethik Kants und der Realismus gegen den Idealismus durch. In der Sittlichkeit vollendet sich der objektive Geist. Die Selbständigkeit des subjektiven Gewissens, das Recht der Überzeugung, das in der Burschenschaft eine so verwirrende Rolle spielte, verwirft Hegel. Mit Schärfe wendet er sich gegen „die Verbreitung der Ansicht, daß die subjektive Überzeugung es sei, wodurch die sittliche Natur einer Handlung allein bestimmt werde". „Hiermit ist auch der Schein von einer sittlichen Objektivität vollends verschwunden."

Die Leugnung der Sittlichkeit steht für Hegel auf der selben Stufe mit der Leugnung der Wahrheit. Sie ist „keine gleichgültige Begebenheit", „kein müßiges Schulgeschwätz", sondern eine Angelegenheit des öffentlichen Lebens. „Wenn das gute Herz, die gute Absicht und die subjektive Überzeugung für das erklärt wird, was den Handlungen ihren Wert gäbe, so gibt es keine Heuchelei und überhaupt kein Böses mehr." Hegel beruft sich dafür auf Friedrich Heinrich Jacobis Worte: „Wenn dieser Grund überall entschuldigen mag, so gibt es kein vernünftiges Urteil mehr über gute und böse, ehrwürdige und verächtliche Entschließungen, der Wahn hat dann gleiche Rechte mit der Vernunft, oder die Vernunft hat gar keine Rechte, kein gültiges Ansehen mehr." [27]) Was Recht und Pflicht ist,

entscheidet sich nicht nach subjektiven Empfindungen, persönlichen Überzeugungen, individuellen Meinungen, sondern es steht fest „in der Form von Gesetzen und Grundsätzen", denen das Gewissen sich zu unterwerfen hat. „Der Staat kann deswegen das Gewissen in seiner eigentümlichen Form, das ist als subjektives Wissen, nicht anerkennen, so wenig als in der Wissenschaft die subjektive Meinung." [28]) Das war eine scharfe Absage an die akademischen Anhänger von Fries. Aber infolge dieses objektiven Charakters war auch Hegels Interesse an den Fragen der individuellen Moral gering. Wille und Gewissen wird zum Wissen verdünnt, das Gute erstarrt zur Staatsordnung, die Ethik ist einerseits intellektualistisch, andererseits sachlich, das Innerliche und Persönliche tritt zurück. Die Fragen der persönlichen Moral werden scheinbar leicht genommen. In Wirklichkeit liegt das daran, daß sie dem Philosophen noch ganz fest stehn. Die verhängnisvolle Täuschung, daß klassische, humane und christliche Moral eine Einheit bilden, war noch nicht durchschaut. Noch hört man den Ton, der bei Hegels letztem, bedeutenden Schüler Vischer wieder und wieder anklingt: „Das Moralische versteht sich immer von selbst." Auch Hegel konnte sagen: „Welcher Inhalt gut und nicht gut, recht oder unrecht sei, dies ist für die gewöhnlichen Fälle des Privatlebens in den Gesetzen und Sitten eines Staates gegeben, es hat keine großen Schwierigkeiten, das zu wissen ... Die Moralität des Individuums besteht dann darin, daß es die Pflichten seines Standes erfüllt; und dies ist etwas leicht zu Wissendes ... Das, was Pflicht sei zu untersuchen, ist unnütze Grübelei; in dem Hange, das Moralische als etwas Schweres anzusehen, ist eher die Sucht zu erkennen, sich von seinen Pflichten loszumachen ... Wenn man für eine vorzügliche Moralität hält, darin viele Schwierigkeiten zu finden und Skrupel zu machen, so ist dies vielmehr dem üblen oder bösen Willen zuzuschreiben, der Ausflüchte gegen seine Pflichten sucht, die zu erkennen eben nicht schwer ist." [29])

In diesen Worten spricht sich der unerschütterte Dogmatismus der überlieferten Ethik in naiver Weise aus. Es war die verhängnisvolle Täuschung, an der der Idealismus einst scheitern sollte, daß man Gottesglaube und Weltanschauung einer scharfen Kritik unterwarf in der harmlosen Überzeugung mit der Privatmoral einen unerschütterlichen Standpunkt zu besitzen. Aber freilich spricht sich in diesen Worten auch der strenge Ernst und die sachliche Nüchternheit aus, mit der Hegel sich von der genialen Willkür und der ungebun-

denen Moral der Romantiker schied. Seine Ethik hatte etwas Ehrbares und Altväterliches. Die Anschauungen über Ehe, Familie und Erziehung sind patriarchalisch, er tritt für Zucht und Sitte, Ordnung und Autorität ein. Die Rechtschaffenheit ist für ihn die Wurzel aller Tugenden. Auch in dieser Beziehung taucht der Grund der Aufklärung wieder aus dem Strom der Romantik hervor, der Zug von schmunzelnder Sinnlichkeit, der zuweilen auch die ehrbaren Gesichter der Aufklärer entstellt, die schwüle Brunst, die hier über der Romantik brütet, fehlt völlig. Der reine Geist, der in der Zeit der Not und Befreiung entstanden war, weht uns an. Die Eheanschauung ist mehr noch als bei Fichte ganz christlich, fast gesetzlich. Die unauflösliche Einehe steht völlig fest, sie ist nicht in erster Linie ein rechtliches oder geschlechtliches, sondern sittliches Verhältnis. Es ist objektive Bestimmung, somit „sittliche Verpflichtung" in den Stand der Ehe zu treten.[30]) Als der sittlichere Weg gilt es, „daß die Veranstaltung der wohlgesinnten Eltern den Anfang macht" und daß die Liebe in der Ehe entsteht. In dieser zugleich herben und treuherzigen Anschauung kommt die gute, alte Zeit wieder zu Worte. Die schwülen und süßen Dünste der Romantik sind verschwunden, und die Vertreter dieser Erotik bekommen besonders wegen ihrer Verachtung der Trauung als des Aktes, in dem eigentlich die Ehe geschlossen wird, eine scharfe Rüge. „Solche Meinung, indem sie den höchsten Begriff von der Freiheit, Innigkeit und Vollendung der Liebe zu geben die Prätension hat, leugnet vielmehr das Sittliche der Liebe, die höhere Hemmung und Zurücksetzung des bloßen Naturtriebs, welche schon auf eine natürliche Weise in der Scham enthalten ist, und durch das bestimmtere geistige Bewußtsein zur Keuschheit und Zucht erhoben ist. Es ist die Frechheit und der sie unterstützende Verstand, welcher die spekulative Natur des substantiellen Verhältnisses nicht zu fassen vermag, der aber das sittliche, unverdorbene Gemüt, wie die Gesetzgebungen christlicher Völker entsprechend sind." [31]) Er verschwieg auch nicht, wen er hiermit meinte: „Daß die Zeremonie der Schließung der Ehe überflüssig und eine Formalität sei, die weggelassen werden könnte, weil die Liebe das Substantielle ist und sogar durch die Feierlichkeit an Wert verliert, ist von Friedrich von Schlegel in der Lucinde und von einem Nachtreter desselben, in den Briefen eines Ungenannten (Lübeck und Leipzig 1800), aufgestellt worden." [32]) Damit war Schleiermacher an den Pranger gestellt.

Zu den Ideen der Hegelschen Ethik, die sich über den scholastischen Formalismus zu reeller Bedeutung erheben, gehören die Bemerkungen über die soziale Frage. Zwar bringt er sie — bezeichnend für den preußischen Staatsphilosophen — unter dem Titel „Polizei" vor, aber er hat ein Auge für das Problem der Armut und die Entstehung des Pöbels. Er sieht darin eine Aufgabe nicht sowohl der privaten Wohltätigkeit, als der Gesellschaft. Je mehr die Gesellschaft der privaten Wohltätigkeit die Pflicht der Armenfürsorge abnimmt, um so besser. „Die öffentliche Macht" übernimmt alle Verpflichtungen der Familie den Armen gegenüber. Es liegt in der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft, daß die Reichtümer sich anhäufen und die arbeitenden Klassen in Abhängigkeit und Not geraten. Die Anhäufung des Reichtums auf der einen und die Vermehrung des Pöbels auf der anderen Seite steigern sich gegenseitig. Das Problem, welches damit entsteht, läßt sich weder durch Arbeitslosen-Unterstützung noch durch das Recht auf Arbeit lösen. Die bürgerliche Gesellschafl ist nicht reich genug, dem Übermaß der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern. Die Not und die Abhilfe läßt sich am Beispiel Englands studieren; dort, besonders in Schottland, meint Hegel, hat sich als das direkteste Mittel gegen die Armut und die mit ihr verbundenen moralischen Gefahren „dies erprobt, die Armen ihrem Schicksal zu überlassen und sie auf den öffentlichen Bettel anzuweisen". Eine bedenkliche Auskunft, aus der man sieht, wie ratlos der Philosoph der Lösung der sozialen Frage noch gegenüberstand. Ihre letzte Lösung sieht er in der Kolonialpolitik. Auch für sie weist er auf das Beispiel der Antike hin.[33]) Er hatte ein Auge für die Gefahr der deutschen Auswanderung. Aber eine wirkliche Lösung des Problems findet er nicht, denn als Vorbild schwebte ihm doch schließlich immer nur das Griechentum vor. Ein merkwürdiger Beweis für den Klassizismus dieser Ethik.

Und doch stehen neben dieser schulmäßigen Verehrung der Antike durchaus moderne Züge. Mit welcher Verachtung schob noch Goethe die Zeitungen beiseite; Hegel nennt die Zeitungslektüre, mit der er seinen Tag begann, seine „realistische Morgenandacht". Hatte er es doch selbst nicht verschmäht, die Redaktion einer Zeitung zu übernehmen und mit dem ihm eigenen Fleiß die journalistische Kleinarbeit auf sich zu nehmen. Seine politischen Urteile haben deshalb auch nicht den peinlichen Zug von Unreife, durch welchen die idealistischen, politischen Programme den Zorn Steins und Arndts herausforderten.

Die Religionsphilosophie.

Wie Hegels Denken in der Theologie wurzelt, so gipfelt es in der Religionsphilosophie. Alle Grundzüge seiner Spekulation kehren in ihr wieder. Zunächst der intellektualistische Zug. Obgleich Hegel die Notwendigkeit des religiösen Gefühls nicht verkennt, so ist für ihn doch die Religion in ihrer ursprünglichen Form Vorstellung oder Anschauung. Sie bedarf der Bilder und Symbole. Aber der abstrakte Zug, in dem sich Hegels Denken vollendet, setzt sich auch in seiner Religionsphilosophie durch. Alle Anschauung wird aufgelöst in Begriffe. In ihrem tiefsten Wesen und in ihrer vollendeten Ausbildung ist die Religion Erkennen. „Das höchste Bedürfnis des menschlichen Geistes ist das Denken." [1]) Das schien dem Philosophen selbstverständlich. Deswegen haben Religion und Philosophie denselben Inhalt: die absolute Wahrheit; die Religion in der niederen Form der Vorstellung, die Philosophie in der höheren Form des Begriffs. In der Kirche steht die Klasse der Wissenden über der der Glaubenden. Hegel ist mit Bewußtsein Gnostiker. Die Philosophie ist „ein abgesondertes Heiligtum, und ihre Diener bilden einen isolierten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehn darf und das Besitztum der Wahrheit zu hüten hat. Die Religionsphilosophie schließt deswegen damit, daß in der Kirche drei Stände unterschieden werden. „Der erste Stand der unmittelbar unbefangenen Religion und des Glaubens, der zweite Stand der der sogenannten Gebildeten, der dritte Stand die Stufe der Philosophie." [2]) Die verhängnisvolle Tatsache, daß nicht nur das Volk, sondern auch die Gemeinde sich spaltet in die beiden Klassen des Volkes und der Gebildeten, wird damit kanonisiert und durch die bedenkliche, aber treffende Beobachtung ergänzt, daß sich von der Klasse der Gebildeten noch die Kaste der Gelehrten unterscheidet.

Hegel kennt nur eine Kirche der Vernunft und der Idee. In seiner Verstandesreligion kehrt eine neue tiefere Form der Aufklärung wieder. Religion ist Lehre. Diese Lehre ist rationalistisch und orthodox zugleich. Hegels Interesse ist nicht eigentlich religiös, sondern theologisch und scholastisch. Nicht der Glaube, sondern das Dogma wird dargestellt. Es gilt als eine gegebene Größe, die hingenommen, begriffen und verteidigt wird. Ein objektiver Zug von Sachlichkeit zieht sich durch die Religionsphilosophie hindurch. Sie ist ernst und streng, aber auch nüchtern, kalt und trocken. Hier spricht kein Prophet und kein Priester, sondern ein Professor.

Unbedenklich spricht Hegel es aus, daß die Religion lehrbar ist. Der Religionsunterricht und er allein kann den Glauben wecken und stärken. Um so geringer ist Hegels Verständnis für den Kultus. Im Grunde ist er entbehrlich. Das Gebet wird nur flüchtig erwähnt. Soviel auch von Opfer die Rede ist, so besteht schließlich der Kultus doch in zwei Stücken. Zunächst in theoretischer Wahrheit. „Die Philosophie ist ein beständiger Gottesdienst.“ [3]) Damit wird der langweilige protestantische Gottesdienst gerechtfertigt, der vollends in Schwaben nur in einer lehrhaften Predigt bestand, also einen ganz doktrinären Charakter trug. Die andere Form des Kultus, die Hegel kennt, besteht im Gehorsam gegen die Staatsgesetze. Diese schärfste Form des Staatskirchentums wird so gerechtfertigt: der Kultus ist Opfer. Opfer ist Hingabe des Willens, und das heißt Gehorsam. Das Ziel des Kultus ist also die Sittlichkeit, das nach religiösen Vorschriften geführte Leben und die Arbeit. Aber die „höchste Sittlichkeit“ ist die, welche im Staat vorhanden ist. Also besteht der Kultus in der dürren Erkenntnis, „daß man Gott gehorcht, indem man der Obrigkeit Folge leistet“.[4]) Das heißt, der Staat ist der vollendete Gottesdienst. Freilich spricht Hegel kraftvolle und tiefe Worte über den Zusammenhang zwischen Religion und Staat. „Das Volk, das einen schlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen schlechten Staat, schlechte Regierung, schlechte Gesetze.“ Aber diese klare Erkenntnis führte ihn doch nicht weiter als zu einem harten Staatskirchentum. So wie er es in Preußen tatsächlich vorfand, hat er es in schroffster Form kanonisiert. Wenn es als Schutz oder als Druck so lange auf der Kirche gelastet hat, so ist das auch eine Folge der Entschlossenheit, mit der Hegel es gerechtfertigt hat. Und dieses Staatskirchentum war das eigentliche Ziel seiner Religionsphilosophie, ihr letztes und höchstes Wort. „In der Organisation des Staates ist es, wo das Göttliche in die Wirklichkeit eingeschlagen, diese von jenem durchdrungen und das Weltliche nur an und für sich berechtigt ist; denn ihre Grundlage ist der göttliche Wille, das Gesetz des Rechts und der Freiheit. Die wahre Versöhnung, wodurch das Göttliche sich im Felde der Wirklichkeit realisiert, besteht in dem sittlichen und rechtlichen Staatsleben.“ [5]) Also in der Philosophie vollendet sich die Regierung, in dem Staat die Kirche. An die Stelle der Propheten und Priester treten Philosophen und Minister. Man kann angesichts dieses Staatskirchentums dem Urteil von Rudolf Haym nur recht geben: „Niemals ist eine gründlichere Zersetzung

und Zerstörung der Frömmigkeit vor sich gegangen als durch den absoluten Idealismus." In diesem Staatskirchentum schlug die Aufklärung wieder durch.

Wenn also die Grundlage von Hegels Religion die Aufklärung bleibt, so verleugnet sich doch die Mystik, durch welche er sich über die Aufklärung erhob, auch in seiner Religionsphilosophie nicht. Sie folgt schon aus dem Glauben an die natürliche, oder hegelsch gesprochen, an sich bestehende Einheit zwischen Gott und Mensch. Dieser natürlichen Grundlage der Religion entspricht ihr Ziel, das alte, ewige Ziel der Mystik, die Einigung mit Gott. Für Hegels eigentümliche Denkweise bekam diese allgemeine Mystik die besondere Form, daß die Einheit zwischen Gott und Mensch, die an sich da ist, auch zum Bewußtsein kommen muß. In einem Bewußtseinsakt, in einer Erkenntnis vollendet sich die Einigung mit Gott. Diese Mystik bleibt also intellektualistisch, ein Erlebnis der Vernunft, ein Denkakt. Aber Hegels Grundgedanke, daß alle Einigung das Ergebnis einer Versöhnung ist, das heißt, die Überwindung eines inneren Zwiespaltes, setzt sich auch in seiner Religionsphilosophie durch. Denn dieser Gedanke ist ja religiösen Ursprungs. Einerseits ist der Mensch eins mit Gott und darum mit der Vernunft, Gottes Ebenbild und darum also gut von Natur.[6]) Andererseits ist diese seine Natürlichkeit das Böse. Denn sofern er nur den Leidenschaften, Trieben und Begierden der Natur folgt, ist er böse. Beide Sätze haben ihre Wahrheit. Der Mensch ist von Natur böse, und der Mensch ist von Natur gut. Aber auch Hegels Sündenbegriff bleibt intellektualistisch. Die Sünde ist schließlich kein Akt des Willens, sondern des Denkens. Denn die Scheidung von Gott besteht darin, daß er sich von ihm unterscheidet, also in dem Selbstbewußtsein, das sich Gott gegenüberstellt. Diese Erkenntnis ist der Ausgang und der Abfall von Gott, der in der Erzählung vom Sündenfall zu einem geschichtlichen Symbol geworden ist. Aber eben weil die Erkenntnis für Hegel etwas Reelles ist, so ist die Unterscheidung von Gott eine tatsächliche Trennung. Das drückt sich in der Empfindung des Schmerzes aus, von der sie begleitet ist. Hegel versteht diesen Schmerz, in immer neuen Wendungen, denen man auch bei ihm die Echtheit des Naturlauts anhört, zum Ausdruck zu bringen. Darum ist auch für ihn die Religion „das Gefühl der Sehnsucht nach dem unerklärten Jenseits".[7]) Es ist das Verlangen des Geistes nach der Rückkehr in seinen Ursprung, ein ewiges Heimweh. Es ist aber nicht nur

Wehmut, sondern Schmerz, „der unendliche Schmerz über sich selbst." Ein solcher „Schmerz ist nur vorhanden im Gegensatz gegen ein Sollen". Es ist ein unendlicher Schmerz nur da möglich, wo zugleich ein Bewußtsein des Guten vorhanden ist. „Die bestimmtere Weise dieses Schmerzes ist die Demütigung meiner, die Zerknirschung, daß es Schmerz über mich ist, daß ich als Natürliches unangemessen bin demjenigen, was ich zugleich selbst weiß, daß ich sei." [8]) Wenn dieses Spannungsgefühl den Menschen ganz erfüllt, „das ist die tiefste Tiefe". Daß der Mensch es auszuhalten vermag, ist ein Beweis dafür, daß hinter diesem Zwiespalt das Selbstbewußtsein als unendliche Kraft der Einheit liegt, die an sich vorhandene Einheit mit Gott, die den Menschen zusammenhält.

Dieser „unendliche Schmerz der Entzweiung" ist die Erlösungsmöglichkeit und die Bedingung der Versöhnung. Wenn dieser tiefe Ton wie ein persönliches, individuelles Bekenntnis klingt, so bleibt Hegel doch auch in seinem Sündenbekenntnis seiner objektiven, geschichtlichen Denkweise treu. „Dieses Bedürfnis ist durch den Fortgang der Geschichte durch die Heranbildung des Weltgeistes erzeugt worden." [9]) Denn diese Stimmungen sind nicht individuell, sondern der Ausdruck geschichtlicher Epochen, am stärksten ausgesprochen in den Davidischen Psalmen und in den Propheten, wo „der Durst der Seele nach Gott, der tiefste Schmerz derselben über ihre Fehler, das Verlangen nach Gerechtigkeit und Frömmigkeit den Inhalt ausmachen." [10]) Es ist die Stimmung in der Fülle der Zeiten, im römischen Reich, „der Schmerz der Welt nach der Zerdrückung der Volksgeister. Dieser Schmerz war die Geburtsstätte eines neuen Geistes." [11]) Aus der Versöhnung dieses Zwiespaltes entsteht eine Einigung mit Gott, die ihren Ursprung aus der Mystik deutlich erkennen läßt. Es ist eine „Versenkung des Geistes in die Tiefe, die keine Ferne, sondern absolute Nähe, Gegenwart ist". Schon in den Versen, die der junge Hegel an Hölderlin schrieb, spricht er das Bekenntnis zu dieser Mystik aus.

„Aller Wünsche, aller Hoffnungen
Vergessen strömt aus deiner Ewigkeit herab.
Der Sinn verliert sich in dem Anschaun,
Was mein ich nannte, schwindet.
Ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin,
Ich bin in ihm, bin alles, bin nur es."

In der Religionsphilosophie selbst wirft Hegel den jetzigen Protestanten vor, daß sie nur Kritik und Geschichte haben. Dagegen

zitiert er als Beispiel der älteren Theologen, welche „diese Tiefe aufs innigste gefaßt haben", Meister Eckhardts Worte: „Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe, mein Auge und sein Auge ist eins ... Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht, wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht." In der Tat entsprach Hegels Mystik diesem Gedanken Eckhardts genau. Denn wenn die Einheit mit Gott dem Menschen zum Bewußtsein kommt, so ist dieses Gottesbewußtsein des Gläubigen zugleich das Selbstbewußtsein Gottes. Im Menschen kommt er selbst zum Bewußtsein. Die Rückkehr des menschlichen Geistes zu Gott ist zugleich die ewige Rückkehr Gottes zu sich selbst.

Diese eigentümliche Form der Mystik hat ihren Grund in Hegels Gottesgedanken, und sie war es auch, die ihm den Vorwurf des Pantheismus eintrug. Er selbst verwahrte sich aufs schärfste gegen diesen Vorwurf. Er gab nicht einmal zu, daß Spinozas System pantheistisch sei. Wie seit Jacobi, Schleiermacher und Schelling sich alle deutschen Denker im Gegensatz zu Kant und Fichte zu Spinoza bekannten, so hat auch Hegel ihn gegen den Vorwurf, daß er den Unterschied zwischen Gut und Böse verwische, in Schutz genommen. Das geschah in Auseinandersetzung mit Tholuck. Hegel sagt von Spinozas Ethik: „Ohne Zweifel wird man sich von der hohen Reinheit dieser Moral, deren Prinzip die lautere Liebe Gottes ist, eben so sehr als davon überzeugen, daß diese Reinheit der Moral Konsequenz des Systems ist." [12])

Noch weniger fühlt Hegel sich selbst als Pantheist, denn Spinozas Gott ist Natur, aber Hegels Gott ist Geist, und mit diesem Gottesbegriff fühlt er sich über allen Pantheismus erhaben. Der Mensch ist ein Ebenbild Gottes, darum ist Gott sein Urbild. Was Geist ist, wird am menschlichen Selbstbewußtsein offenbar. Sich selbst als ein anderes sich gegenüberstellen und sich mit diesem Anderen zusammenfassen, dieser zeitlose Vorgang ist das Wesen des Selbstbewußtseins. Der Ausgang des Geistes aus sich selbst und seine Rückkehr zu sich selbst, diese tiefe mystische Lehre beherrscht Hegels Gotteslehre. Das Weltgesetz, Entzweiung und Versöhnung, ist das Gesetz des Geistes. In diesem Prozeß erkennt Hegel die Lehre von der Dreieinigkeit wieder.[13]) Mit ausdrücklicher Berufung auf Jacob Böhme macht er sie zum Mittelpunkt seines Denkens. „Wer von Gott nicht weiß, daß er dreieinig ist, der weiß nichts vom Christentum." [14]) „Gott wird nur so als Geist erkannt, indem er als

der Dreieinige gewußt wird. Dies neue Prinzip ist die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht."[15]) Das Dogma von der Dreieinigkeit kommt wieder zu hohen Ehren, und voller Verachtung sieht Hegel auf die „sinnlichen und Verstandesmenschen, die es verwerfen".[16])

Aber über den griechischen Intellektualismus ist Hegel in seiner Glaubenslehre nicht hinweggekommen: Der Geist ist Vernunft, absolute Idee. „Die reine Tätigkeit ist Wissen."[17]) „Der Begriff ist das Wesen. Begriff und Realität sind eins."[18]) Deswegen folgte auch aus dem Begriff Gottes seine Existenz. Damit kommen auch die Gottesbeweise wieder zu Ehren, besonders der ontologische, durch dessen Zerstörung Kant alle Gottesbeweise „über den Haufen geworfen zu haben meinte". Freilich hat er dadurch „den großen Haufen" für sich gewonnen.[19]) Weil aber für Hegel das Gottesbewußtsein des Menschen nichts Geringeres ist, als der im Menschen zum Bewußtsein kommende Gott, so folgt selbstverständlich aus dem Bewußtsein Gottes seine Wirklichkeit. In dieser Erneuerung des scholastischen Gottesbeweises fühlte sich Hegel mit Stolz auf der Höhe der Zeit. „Das Endliche weiß sich selbst als das Unendliche, dies zu fassen ist besonders auch das Interesse unserer Zeit." „Es ist die Größe des Standpunktes der modernen Welt."[20]) Natürlich, denn es ist ja der Monismus, die Alleinheitslehre, auf der das hochgehobene Selbstbewußtsein und die mystische Frömmigkeit beruht. In diesem Monismus, für den das Ein und Alle nicht Natur, sondern Geist ist, vollendete sich der objektive Idealismus. Die Welt ist Inhalt eines Bewußtseins, Geschöpf einer Vernunft. Aber diese Vernunft, dieses Bewußtsein, dieser Geist ist Gott, in ihm leben, weben und sind wir, wir sind sein Ebenbild, darum sind die Gesetze unseres Geistes, zu gleicher Zeit Gesetze der Wirklichkeit. Die Denkgesetze sind zugleich das Weltgesetz. „Die Grundformen des Denkens stehen mit der allgemeinsten Struktur von Wirklichkeit in solchem Verhältnis, daß von ihr etwas durch sie erkennbar wird. Dies ist die Wahrheit, die unbestreitbar zuerst in der Logik Hegels erfaßt und wenn auch sehr unvollkommen am ganzen Stoff der Wissenschaft durchzuführen unternommen worden ist."[21]) Sie ist „das dauernd wertvolle in dem Grundgedanken der Hegelschen Logik".

In viel reicherer Weise hat Baader den Gedanken durchgeführt und vertreten, und auch Trendelenburg, der siegreiche Gegner der Logik Hegels hat diese Erkenntnis nicht preisgegeben.[22]) Auf dieser

Übereinstimmung zwischen dem Weltgesetz und dem Denkgesetz beruht für Hegel der Glaube an die Gegenwart des göttlichen Geistes in der Welt. Der Gottesbeweis hat nun nicht mehr die Form eines Schlusses auf einen jenseitigen hinter der Welt liegenden Geist. Dieser Geist wird in der Welt selbst offenbar und an der ihr innewohnenden Vernunft von der menschlichen Vernunft wahrgenommen. Gott gilt jetzt nicht mehr als ein absolutes Objekt. Dieser Gottesgedanke war der Kritik Kants verfallen. Gott ist vielmehr das absolute Subjekt, das allumfassende Bewußtsein, welches die Welt als seinen Bewußtseinsinhalt in sich schließt. Damit war eine neue positive Begründung des Gottesgedankens gegeben, ein Fortschritt über die Kantsche Kritik hinaus, in der Richtung, die schon von Fichte eingeschlagen und von Schelling weiter verfolgt war. Es war ein neuer Ansatz in der Geschichte des Gottesgedankens über die orthodoxe Gotteslehre hinaus. Freilich hat Hegel selbst diesen frischen Keim unfruchtbar gemacht. Das beherrschende Interesse bei ihm lag in der Überwindung des Glaubens an einen jenseitigen, überweltlichen Gott.[23]) Nie hat er den Vorwurf des Pantheismus, der ihm gemacht wurde, ernsthaft gewürdigt und wirklich verstanden. Er wies ihn in dem alleräußerlichsten Sinne des Wortes zurück. Wohl schloß er sich dem orthodoxen kirchlichen Dogma der Trinität an, aber was half diese Übereinstimmung mit dem Dogma, wenn er mit den einfachsten Äußerungen der Frömmigkeit, mit jedem Vater Unser in Konflikt kam und sich niemals ernsthaft bemühte zu verstehen, warum das Gebet der Christenheit mit den Worten beginnt: „Vater unser, der du bist im Himmel." Sein Gott blieb Gedanke, Idee, Vernunft, aber er war nicht Wille und darum doch nicht Person und erst recht nicht Geist. Die Bewegung des Selbstbewußtseins bleibt ein Prozeß, ein Vorgang, sie wird nicht zur Handlung, zur Tat.

Bei der einseitigen Betonung der Immanenz Gottes mußte seine Weltanschauung trotz aller herben Strenge im einzelnen schließlich doch im ganzen in Optimismus auslaufen, im grellen Gegensatz zu seinem Vorbild Jacob Boehme, bei dem der Blick in die Nachtseite des Lebens und der Schauer vor dem Zorne Gottes eine so tiefe Bedeutung hat. Bei allem Ernst der Spekulation kam doch der Idealismus über die optimistische Oberflächlichkeit der Aufklärung nicht wirklich hinaus. Darum fiel auch ihr Gottesglaube rettungslos der scharfen Kritik des Pessimismus anheim.

Alle Tiefe und alle Schwäche der Hegelschen Religionsphilosophie zeigt sich in seiner Offenbarungslehre. Er hat erkannt, daß die Offenbarung zum Wesen des Geistes gehört. Die Dreieinigkeit ist für ihn kein innergöttlicher, jenseitiger Vorgang, sondern sie hat den Ernst der Wirklichkeit. Den bekommt sie für Hegel nur dadurch, daß die Welt in die Existenz Gottes hineingezogen wird. Durch den Ausgang des Geistes entsteht die Fremde der Welt, aus der er wieder in seine Heimat zurückkehrt. Die Erschaffung der Welt ist die Trennung und Entzweiung in Gott, die durch die Versöhnung wieder aufgehoben wird. Die Welt gehört zum Wesen Gottes, und Hegel hätte so gut wie Angelus Silesius sagen können: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben, Werd' ich zunicht Er muß von Not den Geist aufgeben." In diesem Anderen, daß er aus sich entläßt und in sich zurücknimmt, offenbart er sich. Natur und Geschichte, sagt Hegel ganz wie Hamann, sind die beiden Offenbarungen Gottes.[24]) Da Hegel kein ernsthafter Naturphilosoph war, so führt er diesen Gedanken nur an der Geschichte durch, aber auch hier sieht man die Blässe seines Grundgedankens. Im Grunde genommen weiß er wie Schelling, trotz alles Redens von Tat, doch nichts von ihr. „Die reine Tätigkeit ist Wissen."[25]) „Was der Geist tut, ist keine Historie, es ist ihm nur um das zu tun, was an und für sich ist."[26])

Von Geschichte und Tat ist deswegen im Grunde genommen nicht die Rede; immer nur von Wissen und Denken, Bewußtsein und Erscheinung. Der Geist handelt nicht, er erscheint, und diese Erscheinung ist seine höchste Tat. Er erscheint nicht in einem einzelnen Menschen, noch weniger in einem Ausschnitt der Geschichte, sondern in ihrem ganzen Verlauf. Darum ist die Welt der Sohn Gottes. „Das Andere in der reinen Idee aufgefaßt ist der Sohn Gottes, aber dies Andere in seiner Besonderung ist die Welt, die Natur und der endliche Geist: Der endliche Geist ist somit selbst als ein Moment Gottes gesetzt."[27]) Das ist deutlich genug. Trotzdem bekommt die Geschichte Jesu scheinbar eine besondere Bedeutung, denn wenn der Sinn aller Geschichte sich darin erschließt, daß die an sich vorhandene Einheit Gottes mit der Welt durch die Entzweiung hindurch den Menschen zum Bewußtsein kommt und damit sich verwirklicht, so vollendet sich dieser Prozeß in Jesus. Insofern ist er die vollendete Offenbarung der Einheit Gottes und des Menschen. Das bedeutet aber für Hegel nur, daß an ihm der Gemeinde diese Einheit zum

Bewußtsein kommt. Es ist also nicht etwa das Selbstbewußtsein Jesu, sondern der Glaube der Gemeinde, der sich hier ausspricht.[28]) „Es erhellet so, daß die Gemeinde an sich diesen Glaubensinhalt hervorbringt, daß nicht sozusagen durch die Worte der Bibel dies hervorgebracht wird, sondern durch die Gemeinde ... Wenn dankbare Völker ihre Wohltäter nur unter die Sterne versetzten, so hat der Geist die Subjektivität als absolutes Moment der göttlichen Natur anerkannt, die Person Christi ist von der Kirche zu Gottes Sohn dekretiert ... Der wahrhaft christliche Glaubensinhalt ist zu rechtfertigen durch die Philosophie, nicht durch die Geschichte." [29])

Wenn es bis heute Theologen gibt, welche Geschichte und Worte Jesu aus dem Gemeindebewußtsein ableiten, das heißt aus der legendenbildenden, christlichen Phantasie, so haben sie an Hegel ihren Ahnherrn. Dabei bleibt immer noch die Frage offen, warum denn die Idee der Einheit Gottes und des Menschen gerade durch die Erscheinung Jesu angeregt worden ist. In diesen dunklen Winkel konnten sich die orthodoxen Hegelianer flüchten. Für Hegel selbst war die geschichtliche Frage gleichgültig. Zwar war ihm persönlich die historische Kritik ebenso unsympathisch wie Goethe.[30]) Aber er hatte auch kein Interesse an der Geschichtlichkeit Jesu. Da die Geschichte eben nicht Tat ist, sondern trotz aller Geschichtsphilosophie nur Symbol; so sank er doch auch in dieser Beziehung auf den Standpunkt der Aufklärung zurück, daß die Geschichte nicht notwendig, sondern gleichgültig und zufällig ist.[31]) Die Geschichte gab er deshalb der Kritik preis. „Macht exegetisch, kritisch, historisch aus Christus, was ihr wollt, ebenso zeigt, wie ihr wollt, daß die Lehren der Kirchen auf den Konzilien durch dieses und jenes Interesse und Leidenschaft der Bischöfe zustande gekommen, oder von da oder dorther flossen, — alle solche Umstände mögen beschaffen sein, wie sie wollen; es fragt sich allein, was die Idee oder die Wahrheit an und für sich ist." [32]) Die Rückkehr des Geistes vom Menschen zu Gott, aus der Welt zu sich selbst zurück, wird durch den Tod Jesu symbolisiert. Durch ihn wird der Mensch überwunden. Das Zeitliche wird aufgehoben, Endlichkeit und Menschlichkeit wird abgestreift, als ein Fremdes Gott nicht Gehöriges erkannt.[33])

Der zwiespältige Zug, der sich durch Hegels Denken hindurchzieht, kam in allem, was er über Jesus zu sagen hatte, zum Vorschein, denn seine Aussagen bekamen deswegen etwas Schillerndes, Zweideutiges, weil er das Bewußtsein der Gottessohnschaft dieser Gottes-

sohnschaft selbst gleichsetzte. Darum war der Mensch an sich und als solcher Gottes Kind und er war es doch erst dann, wenn ihm seine Gotteskindschaft zum Bewußtsein gekommen war. Jeder Mensch war eins mit Gott, und doch war es wieder nur der, dem diese Einheit bewußt geworden war. Jesus regte das Bewußtsein der Gottmenschheit an und das war doch nur dadurch möglich, daß er es selber in sich trug, und trotzdem sollte diese entscheidende geschichtliche Tatsache gleichgültig sein, denn schließlich kommt es auf die Bewußtseinstatsache an und nicht auf die geschichtliche Tatsache, aus der sie entsteht. Warum nun aber Jesus das Bewußtsein der Gotteskindschaft erweckte, das blieb unerklärt und unerklärlich.

Es war höchst bedeutsam, daß der zweideutige Charakter des Systems an allem, was Hegel über Jesus gesagt hatte, zum Vorschein kam. In diesem uneingestandenen inneren Widerspruch lag der Todeskeim, der den absoluten Idealismus zerstören sollte. Diese Krisis war nicht zufällig, sondern sie war, um das viel mißbrauchte Wort aufzunehmen, das Schicksal des Idealismus. Da er nun einmal eine Religion in sich trug und also eine Theologie ausbildete, so mußte diese Theologie sich an der Person Jesu erproben. An dieser Stelle kam der mühsam verkleidete Riß zum Vorschein, der im Intellektualismus dieser Philosophie bestand. Das Sein war Bewußtsein und das Bewußtsein Sein, das Wirkliche war vernünftig, und das Vernünftige war wirklich. Gott und Welt waren eins, dieser künstlich hergestellte Monismus bestand an der entscheidenden Stelle die Probe nicht. Infolge des Risses, der durch diesen unausgeglichenen Widerspruch in das System des absoluten Idealismus kam, stürzte der stolze Bau ein. Er ward nicht durch eine von außen kommende Gewalt zertrümmert, er brach in sich selbst zusammen.

Diesen Zerstörungsprozeß vollendet zu haben, war das Werk der Hegelschen Schule. In der Geschichte der Philosophie bedeutet Hegels Philosophie ein Ende. Er regte die philosophische Bewegung nicht an, sondern brachte sie ganz folgerichtig zum Stillstand, denn er selbst beurteilt seine Philosophie als Vollendung und damit als Ende des Denkens. Der absolute Idealismus ließ sich nicht mehr überbieten. Hegels Logik erlag der Kritik Trendelenburgs. Übrig geblieben ist nicht die schulmäßige Form des Systems, auf die der Meister so hohen Wert legte, sondern nur die monistische Grundstimmung. Die Scholastik des Idealismus ist mit Recht vergessen.

Dafür aber gingen von Hegels Philosophie reelle geschichtliche Wirkungen aus, und zwar auf dem Gebiete der Theologie, von der sie ausgegangen war und des Staates, in dessen Verherrlichung sie gipfelte.

Zweites Kapitel.

Die Hegelsche Schule und die Bibelkritik.

1. Das Leben Jesu: Strauß und Bruno Bauer.

Der Riß, der durch den Idealismus und damit durch die Religionsphilosophie Hegels ging, kam zum Vorschein durch den Streit um das Leben Jesu, den David Friedrich Strauß hervorrief. Wie Hegels Philosophie mit einem Leben Jesu begann, so löste sie sich auch durch eine Darstellung des Lebens Jesu auf. Dies war der Probierstein, an dem die Religionsphilosophie geprüft wurde. Aus dem Urteil über die Person Jesu entwickelte sich die Krisis der Hegelschen Schule und damit des gesamten Idealismus. Während Strauß der Meinung war die evangelische Geschichte aufzulösen, löste sich in diesem Streit in Wirklichkeit der Idealismus auf; denn der innere Zwiespalt, der in ihm verborgen war, kam zum Vorschein. Es war also kein Zufall, daß das Leben Jesu in den Mittelpunkt der Debatte rückte. Die Person Jesu stand schon im Mittelpunkt der idealistischen Religionsphilosophie.

Hegel hatte die Geschichte Jesu grundsätzlich der Kritik preisgegeben, weil er in der Idee das einzig Wertvolle behalten zu haben glaubte. Aber er hatte diese Kritik nicht selbst vollzogen. Ihn interessierte die Wahrheit der Idee, aber nicht die Wirklichkeit der Geschichte, die Kritik war ihm, ähnlich wie Goethe nicht sympathisch. Er ließ die kritische Frage offen, Strauß stellte sie und löschte das geschichtliche Bild Jesu aus. Seine Kritik ist der Abschluß, der Kritik der Aufklärung. Aber wie der Idealismus im allgemeinen und Hegel besonders die Aufklärung vollendete und damit überwand, so hat auch Strauß den theologischen Rationalismus beendigt. Er überwand aber damit zugleich den Supranaturalismus, denn dieser stand mit dem Rationalismus auf einer Fläche. Seine Theologie war von dem Begriff der Natur und der Vernunft aus gebildet. An diesen Maßstäben gemessen, war der Rationalismus immer der konsequentere und darum der überlegene, und Strauß hat

die Kritik des Rationalismus zum Abschluß gebracht. In der Dogmatik hatte sich Schleiermacher über diesen Gegensatz erhoben, aber in welchem Maße die Aufklärung die Grundlage des Idealismus und damit auch der Theologie Schleiermachers war, zeigte sich an keiner Stelle der Theologie Schleiermachers so deutlich, wie in seinen Vorlesungen über das Leben Jesu. Es gelang ihm nicht, hier den Rationalismus wirklich zu überwinden, darum ist denn auch das Leben Jesu von Strauß durch den unbefriedigenden Eindruck dieser Vorlesungen veranlaßt worden. Er machte allen Kompromissen zwischen Vernunft und kirchlicher Tradition ein Ende. Auch er gestand zu — es ist modernen Konstruktionen der Geschichte der Erweckungsbewegung gegenüber nötig, dies hervorzuheben — daß „die gegen den Rationalismus entscheidende Epoche die Zeit der Befreiung Deutschlands von dem fremden Joche" gewesen sei und erkannte „die neue Wendung an, welche ungefähr mit jenem Zeitpunkt die Theologie genommen hat."[1]) Aber er forderte mit Recht, daß die Theologie der Aufklärung nicht nur äußerlich verdrängt, sondern innerlich überwunden werden müsse. Dies könne aber nur geschehen, wenn das innere Recht des Rationalismus anerkannt und überboten werde. Dies ist aber die Selbständigkeit und Freiheit der Vernunft. „Dies war ein Anspruch der fortgeschrittenen Bildung, welchen das orthodoxe System nicht befriedigte, deswegen kam der Rationalismus auf."[2]) Diesen Standpunkt teilt der Idealismus, er überwindet die Aufklärung nur, indem er sie überbietet und vollendet. In diesem Urteil zeigt sich aufs neue, daß die Aufklärung die Grundlage des Idealismus blieb.

Mit der Theologie der Erweckungsbewegung wußte sich Strauß sowohl vom Rationalismus wie vom Supranaturalismus geschieden durch die Annahme einer immanenten Wirksamkeit Gottes. Selbst mit Hengstenberg fühlte er sich verbunden durch dessen Satz: „Es kann von niemandem verlangt werden, daß er die Wunder Jesu bloß auf ein äußeres Zeugnis auch auf das Allerzuverlässigste annimmt."[3]) Mit der Theologie der Erweckungsbewegung verband den Schüler Hegels der mystische Symbolismus. Wenn Hengstenberg sagte „was der Herr vor 1800 Jahren getan, ist keine alte Geschichte. Es ist ein verkörpertes Wort, das noch jetzt in jedem Augenblick an uns wahr wird," das heißt, die Wunder Jesu sind Symbole, so pflichtet Strauß bei: „Auch dies ist ganz im Sinne des Hegelschen Satzes, das die Geschichte Christi aus einer der Vergangenheit angehörigen zu

einer solchen gemacht werden müsse, welche dem Geiste schlechthin gegenwärtig sei."[4]) Wenn die Geschichte durch diese symbolische Bedeutung beglaubigt und innerlich gewiß wird, dann ist damit das eigentlich moderne Prinzip der Subjektivität anerkannt; das beruht aber auf der Einwohnung des Geistes Gottes im Menschen. Mit diesem Grundsatz, in welchem Strauß den Fortschritt auch der Erweckungstheologie über den Supranaturalismus sah, sprach er zugleich das positive Interesse aus, welches seiner Kritik zugrunde lag. Es ist der Standpunkt des Monismus, den sein Freund Vischer so formulierte: „Strauß kämpft nicht gegen, sondern für die wohlverstandenen Interessen der Religion; Strauß will nicht weniger sondern mehr Gott, als das supranaturalistische und das rationalistische Christentum" hat.[5]) Aber der Schluß, den Strauß zunächst aus diesem Grundsatz der Allgegenwart Gottes in allem Geschehen zog, lautete: „Man kann es mit einem Worte aussprechen, was die Voraussetzung der historischen Kritik ausmacht: Es ist die wesentliche Gleichartigkeit alles Geschehens."[6]) Daraus folgt als kritischer Maßstab für die evangelische Geschichte „dergleichen solange zu beanstanden, bis historisch feststehende Analogien dafür aufgefunden sein werden, — das ist, wenn man will die Voraussetzung der Kritik." Aus dem Monismus, aus dem Grundsatz, alles ist Natur, aus dem Geistbegriff, der den Geist mit der Natur gleichsetzt, folgt der Kampf gegen den Supranaturalismus. Der kannte für das Göttliche in der Geschichte Jesu keinen anderen Begriff, als den der Durchbrechung des Naturzusammenhanges. Da er nicht vom Begriff des Geistes, sondern ganz wie der Rationalismus von dem der Natur ausging, so blieb ein anderer Begriff für die Offenbarung des Göttlichen in der Welt nicht übrig. Die Offenbarung war damit zu einer Ausnahme geworden, und das Wunder blieb als Rest einer gefallenen Weltanschauung nur ein peinliches Problem, das der Theologie nichts als Verlegenheit bereitete. Dieser Halbheit setzte Strauß den Satz entgegen: „Das Wunder ist das Merkmal des Ungeschichtlichen." Dieser negative Satz ist das Grunddogma, von dem er ausgeht.

Aber daraus ergab sich die Frage: „wie ist dann die evangelische Erzählung entstanden?" und die positive Antwort auf diese Frage ist die eigentliche Leistung des Lebens Jesu von Strauß. Das wunderbare Element in der Geschichte Jesu ist der Mythos, d. h. Einkleidung einer Idee in Geschichte. Die Aufgabe ist also nicht,

den historischen Kern zu suchen, aus dem die Geschichte erwachsen ist, sondern die Idee, welche sie geschaffen hat. Als getreuer Schüler des Meisters, glaubt Strauß an die schöpferische Kraft der Idee und muß seinen Gegner „des Unglaubens an die Macht der Idee, eines geschichtlichen Materialismus anklagen.“ [7]) Er sieht als ein echter Idealist die schöpferische Macht in der Phantasie und ihre Frucht in der Dichtung, die Idee dichtet. Als Zeitgenosse der Romantiker sucht Strauß die dichterische Kraft nicht im einzelnen, sondern im Volk, in der Gemeinschaft: der Mythos ist nicht eine bewußte Erfindung, noch weniger ein Priesterbetrug. Von dieser Auffassung des Reimarus oder Voltaires rückt Strauß mit Entrüstung ab. Der Schüler Hegels und der Genosse der Romantik glaubt ein weit tieferes Verständnis der Religion gefunden zu haben. „Die Ansicht, welche die Religion als Betrug, die Mythe als Lüge faßt, wurzelt in dem Standpunkte, der überhaupt den Geist nur als subjektiven eines Individuums, nicht als objektiven eines Stammes, Volks, einer Religionsgesellschaft kennt. Da ist dann die Religion willkürlich, von einem oder mehreren Einzelnen erdacht, nicht aus der inneren Natur der Gesamtheit, deren Organ das Individuum ist, mit Notwendigkeit hervorgegangen.“ [8]) Wohl kann ein einzelner Dichter bei der Entstehung des Mythos mitwirken, aber daß er dichtet, soll ihm nicht zum Bewußtsein kommen, und seine Dichtung geht im Eigentum der Gemeinschaft auf. So ist der christliche Mythos entstanden, die Gemeinde ist nur das Organ der schöpferischen Idee.

Die Idee, aus welcher der christliche Mythos entstanden ist, ist die messianische Erwartung. Sie hat ein Christusbild erzeugt, welches die Gemeinde auf Jesum übertragen hat. Der Glaube an Christus entsteht ganz wie der Glaube an Gott durch Postulate. Es ist die Methode der idealistischen Religionsphilosophie von Kant begründet, angewendet auf die christliche Gemeinde. Das Christusbild wird durch fromme Wünsche erzeugt nach der Regel: zufolge der messianischen Weissagung muß es so gewesen sein, also ist es so gewesen! Die evangelische Geschichte ist der Niederschlag der messianischen Hoffnung. Sie bietet das Material, aus dem der Mythos entstanden ist. Das Kennzeichen dieses Ursprungs ist das deutliche Hindurchschimmern der Idee durch den Stoff. Wie für den Meister, so ist auch für den Jünger die Macht in der Geschichte und der Kern des Christentums die Idee. „Das Wesentliche im Christentum sind für den philosophischen Standpunkt die Ideen und deren ewige Ver-

wirklichung in der Menschheit."[9]) Für die Persönlichkeit hat er ebensowenig Verständnis wie Hegel. Diese Schwäche seines Standpunktes fanden seine Gegner bald heraus. Ullmann hielt ihm sofort entgegen, daß er „die Bedeutung der Persönlichkeit und eben damit die Bedeutung der Tat, der Geschichte im geistigen Leben verkenne."[10]) Noch schärfer und klarer als der Theologe durchschaute der junge Ernst Curtius diese Schwäche der Geschichtsphilosophie von Strauß. Aber er sprach es auch aus, daß damit der Grundcharakter der akademischen Welt zum Vorschein kam, den die ganze deutsche Wissenschaft teilte: „Ich fühle noch das Gift in mir, das ich aus der Gegenwart gesogen, dasselbe, das fast ohne Widerstand die Universitäten durchdringt, den Götzendienst des tatlos beschaulichen Gedankens. Der Glaube ist eine Tat. Darum findet auch gar keine wissenschaftliche Verständigung statt, darum sind alle Widerlegungen von Strauß Leben Jesu matt und unglücklich, die Tat läßt sich nicht demonstrieren." Es war der Zug, den der Idealismus dem deutschen Geistesleben aufgeprägt hatte und der sich in vollster Schärfe schon bei Schelling zeigte, sobald dieser sich der Geschichtsphilosophie zugewendet hatte.[11]) Da sich keiner der Gegner von Strauß mit voller Klarheit dieses weitgreifenden Zusammenhanges bewußt war, da sie alle bis zu einem gewissen Grade in den Voraussetzungen des Idealismus befangen waren, so war Strauß, der sie mit Bewußtsein und Konsequenz vertrat, seinen Gegnern auch überlegen. Zu einer grundsätzlichen Überwindung seiner Geschichtsphilosophie brachten es auch die Gegner nicht, die diesen Mangel der idealistischen Geschichtsphilosophie empfanden. Strauß selbst war in ihr so tief befangen, daß er es wie eine selbstverständliche Tatsache aussprach, daß „das Substantielle, die allgemeinen Mächte in der Geschichte" die Ideen sind, während die Personen „das Erscheinende" in der Geschichte sind.[12])

An der Geschichtlichkeit der Person Jesu hielt Strauß gleichwohl fest, sie zu bestreiten schien ihm widersinnig, und gegen den Vorwurf, daß er diesen Kern der christlichen Geschichte anzweifle, hat er sich immer energisch verwahrt.[13]) „Auch mir ist Jesus die größte religiöse Persönlichkeit, welche die Geschichte aufzuweisen hat; an seiner Größe hat auch nach meiner . . . Überzeugung seine natürliche Begabung den größten Anteil; vermöge dieser Genialität muß er wohl . . . zu der Überzeugung seiner Messianität gelangt sein."[14]) Es entsprach dem idealistischen Geniekultus, wenn Strauß als erster

den Begriff des religiösen Genies auf Jesus übertrug. Der Träger der Idee ist das Genie. Die Idee, welche der christlichen Gemeinde an der Person Jesu zum Bewußtsein gekommen ist, ist die Einheit des Göttlichen und des Menschlichen.

Strauß selbst hat hervorgehoben, daß aus den Voraussetzungen Hegels nicht das messianische Selbstbewußtsein Jesu, sondern nur der Glaube der Gemeinde an die Menschwerdung in Jesus folge.[15]) Die bis heute geltende Theologie, welche den gesamten Inhalt der christlichen Überzeugungen aus dem Gemeindebewußtsein ableitet, stammt von Strauß und damit aus der Geschichtskonstruktion des Idealismus. Daraus ergab sich die Frage, wie es denn gekommen sei, daß sich an der Person Jesu dieser Glaube entzündet hat oder warum denn die messianische Hoffnung sich an die Person Jesu geheftet hat. Durch die Leugnung des wunderbaren Elementes im Leben Jesu hat Strauß die Beantwortung dieser Frage erschwert und durch die Art, wie er den mythischen Charakter der Geschichte Jesu erklärt, hat er das Problem unlösbar gemacht, denn nach seiner Theorie wurden durch die messianische Erwartung vom Messias in so bestimmter Weise Wunder erwartet, gefordert und geglaubt, daß in der Gemeinde ohne weiteres arglos und selbstverständlich Wunder von ihm erzählt wurden, nachdem man einmal an seine Messianität gläubig geworden war. Damit war die Frage, wie denn nun der Glaube an die Messianität Jesu entstanden war, wenn er keines der so bestimmt von ihm erwarteten Wunder getan hatte, unbeantwortbar geworden, mehr noch, hier lag ein greller Widerspruch vor. Ein Glaube, der Wunder forderte, soll entstanden sein durch einen Mann, der das Wunder verwarf. Strauß zog sich zurück auf den „übermächtigen Eindruck seiner Persönlichkeit und Rede".[16]) Aber gerade nach seinen eigenen Voraussetzungen genügte diese Antwort nicht, denn zum Messias gehörten Wunder, nicht nur nach der Meinung der Juden, sondern zufolge der Konstruktion von Strauß gerade nach der Meinung seiner eigenen Gemeinde. Wie konnte sie durch einen Christus, der kein Wunder getan hatte, zum Glauben an einen Christus kommen, für den das Wunder wesentlich war. In der Idee wird gefordert, was in der Geschichte verneint wird, der Zwiespalt von Idee und Geschichte wird zu einem vollendeten Gegensatz.

Dieser Riß geht durch die ganze Geschichtskonstruktion hindurch. Obgleich sich nach dem eigenen Geständnis von Strauß von den Voraussetzungen von Hegel aus das messianische Selbstbewußtsein

Jesu nicht als notwendig beweisen ließ, so hielt Strauß doch an diesem Kern der evangelischen Geschichte fest. „Daß Jesus die Überzeugung Messias zu sein, gehabt und ausgesprochen habe, steht als unbestreitbare Tatsache fest.“ [17]) Darum hält Strauß auch im wesentlichen an den synoptischen Reden Jesu fest. Seine Kritik beschränkt sich auf die Überlieferung dieser Reden, aber sie dehnt sich nicht auf das Selbstbewußtsein aus, welches sich in ihnen ausspricht. Es bleibt unbezweifelt als sichere geschichtliche Tatsache bestehen. Ein psychologisches Problem findet Strauß in ihm nicht, und er fühlt deswegen auch kein Bedürfnis, diese rein positive Tatsache zu verstehn. Hier erlahmt seine Kritik ohne daß er eine Empfindung für diese Schwäche verrät. Er glaubt, daß das Selbstbewußtsein Jesu rein innerlich begründet sei, ohne eine Grundlage, ohne ein Widerlager in einem diesem Bewußtsein entsprechenden Sein zu haben, d. h. in einer reellen Macht, die sich in Taten äußert und dieses Machtbewußtsein trägt und begründet. An diesem Punkte wird die verhängnisvolle Täuschung offenbar, welche in dem idealistischen Grundbekenntnis lag: Bewußtsein ist Sein. Wir sollen an ein Selbstbewußtsein glauben, das in der äußeren Erfahrung weder eine Grundlage noch einen Beweis hat. Echt idealistisch soll die Selbstgewißheit rein innerlich begründet sein ohne eine sinnenfällige Bestätigung. Und wie ungeschichtlich gedacht! Jedermann soll vom Messias Wunder erwartet haben, in dem Maße, daß er sie ihm andichtete, und nur Jesus soll sich für den Messias gehalten haben, ohne etwas Übernatürliches zu erleben oder zu tun. Die logische Folgerung wäre es gewesen, das messianische Bewußtsein Jesu zu bestreiten. Oder wenn man daran festhielt, so lag ein anderer Schluß nahe. Ein solches Selbstbewußtsein wäre von einer Selbsttäuschung an keinem objektiven Merkmal zu unterscheiden. Wie die Kritik von Strauß mit Notwendigkeit zu dem Zweifel führen mußte, mit dem die Leben-Jesu-Forschung geendigt hat: „hat Jesus gelebt?“ so wurde sie mit derselben Notwendigkeit von vornherein noch zu der anderen Frage gedrängt: „war Jesus gesund?“ Die pathologische Betrachtungsweise hätte sich von vornherein melden müssen, aber als echter Idealist verwahrt sich Strauß dagegen. „Diese Annahme hieße, das gesunde menschliche Bewußtsein Jesu zerstören und ihn der Schwärmerei zeihen, von welcher er sonst sich frei zeigt.“ [18]) Das Selbstbewußtsein Jesu wird mit dem messianischen Titel scheinbar gedeckt, in Wirklichkeit wird es dadurch, daß dem Leben Jesu der wunderbare Charakter ge-

nommen wird, unerklärlich, unnatürlich, grundlos, weil ihm echt idealistisch seine natürliche Basis genommen wird.

Der Widerspruch in der Kritik von Strauß zeigt sich am schärfsten in seinen unsicheren Aussagen über die Auferstehung. Er bestreitet nicht, daß die christliche Gemeinde aus dem Glauben an die Auferstehung entstanden sei. Dieser Glaube aber soll nicht aus der Auferstehung Jesu entstanden sein, sondern ebenfalls aus der auf ihn übertragenen messianischen Idee. Indem die Idee zur geschichtlichen Wirklichkeit gestempelt wird, wird sie zur Illusion, zur Selbsttäuschung.[19]) Trotzdem sollen aus dieser Illusion die Segnungen entstanden sein, welche Strauß nicht zu bezweifeln versichert. Die Wissenschaft dagegen verträgt nach seiner Versicherung im Unterschied vom Glauben keine Illusionen, sie ist kritisch, sie sucht die Wahrheit. Auch der Glaube gründet sich schließlich auf die Idee, also auf die Wahrheit, aber er verträgt, ja er bedarf und erzeugt Illusionen. Der Glaube an Jesus ist nichts anderes, als die „Produktion der Vorstellung von seiner Wiederbelebung." „Er konnte die „Vorstellung seiner Auferstehung aus sich herausbringen." [20])

Was für Widersprüche: eine Wissenschaft, die mit der Idee die Wahrheit sucht, und ein Glaube, der sich auf die Idee gründet und damit Illusionen nicht nur verträgt, sondern bedarf! Einen nüchternen, kritischen Glauben kennt Strauß nicht. Ein Glauben, der sich auf die Wahrheit gründet und deswegen die Wahrheit sucht, ist ihm völlig unbekannt. Er ist von Täuschungen umgeben. Wenn aus dem Glauben Selbsttäuschungen entstehen, Mythen und Legenden, so ist das ganz logisch, weil er ja selbst aus einer Illusion entsteht. Es ist ganz folgerichtig, daß die Frucht dem Samen entspricht. Wenn nun Glauben und Wissen sich nicht in der Wahrheit einigen, auf die sie sich beide gründen und die sie beide suchen, so wird der Unterschied zum Gegensatz. Glauben und Wissen ergänzen sich nicht, sondern was der Glaube bejaht, das verneint die Wissenschaft, und dabei leitet Strauß doch mit Recht allen „Segen" von der Wahrheit ab. „Freilich kenne ich nicht eine Liebe zu den Brüdern, welche verschieden wäre von der Liebe zur Wahrheit . . . was wahr ist, das — soviel Vertrauen zur Wahrheit habe ich — wird auch den Brüdern am Ende förderlich sein." Und dabei soll dann die Illusion des Auferstehungsglaubens und des Wunderglaubens überhaupt förderlich und segensreich gewesen sein! In dieser Theorie ist alles widerspruchsvoll, weil Strauß die sonst doch

so leidenschaftlich bekämpfte Vermittlungstheologie selbst nicht lassen kann. Der Glaube idealisiert, denn er sucht schließlich in der Geschichte die Idee, sie allein hat religiöse Bedeutung.

Die religiöse Bedeutung der Persönlichkeit Jesu beschränkt sich darauf, daß durch ihn der Menschheit zum erstenmal die Einheit vom Göttlichen und Menschlichen zum Bewußtsein gekommen ist. Diese Erkenntnis ist zunächst religiöser Glaube: in der naiven populären Vorstellung vollzieht sich die Einigung von Göttlichem und Menschlichem in diesem einen Individuum. In ihm wird die Idee zur Erscheinung, die Wahrheit zur Wirklichkeit, der Geist wird Fleisch, das Göttliche menschlich. Denn die Idee der Einheit zwischen Gott und Mensch darf nicht in der Weise Kants nur als ein Ideal aufgefaßt werden, als ein Ziel, eine Aufgabe, als ein Sollen, sondern als ein Sein. Die Idee erscheint, das Vernünftige wird wirklich. Daraus folgerten die orthodoxen Hegelianer, daß die Einigung zwischen Gottheit und Menschheit, also die Versöhnung zwischen Gott und Welt, diese Grundidee des Christentums sich in der Person Jesu verwirklicht habe. Er allein hat die Idee realisiert. Dagegen wandte sich Strauß, indem er einen Einwand machte, der nicht erst auf Hegel, sondern schon auf Schelling zurückgeht. Die Menschwerdung Gottes dürfte nicht in einem bestimmten Moment der Zeit gesucht werden, da Gott ewig, außer aller Zeit sei. Die Menschwerdung Gottes ist von Ewigkeit her. Der Sohn Gottes ist das Endliche selbst, wie es im Menschen zum Bewußtsein kommt im Unterschied von dem Unendlichen, mit dem es doch eins ist. Nur im Menschen hat Gott seine Wirklichkeit, und nur in Gott hat der Mensch seine Wahrheit. Gott und Mensch sind an sich eins und im menschlichen Geist kommt diese Einheit zum Bewußtsein. Das einzelne Individuum Jesus ist aber nur die Anregung für die Erfassung dieser Idee. Diese verwirklicht sich nicht in einem Individuum, sondern in der Gattung der Menschheit. Die Christologie bezieht sich nicht auf einen Menschen, sondern auf eine Idee, aber auf eine reale Idee, „auf eine Idee, die nur in der Gesamtheit der Individuen zur Verwirklichung gelangt." „Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisiert, in ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle andren zu geizen, sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen, liebt sie ihren Reichtum auszubreiten." Also nicht Jesus, sondern die Menschheit ist der Sohn Gottes, sie „ist die Vereinigung der

beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist. Sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters: des Geistes und der Natur. Sie ist der Wundertäter: sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material seiner Tätigkeit heruntergesetzt wird. Sie ist der unsündliche: sofern der Gang ihrer Entwickelung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist. Sie ist der sterbende, auferstehende und gen Himmel fahrende." [21])

Die Menschheit als Ganzes ist der Gottmensch: das ist der positive Glaube, der bestehen bleibt, die Idee ist Wirklichkeit und die Wirklichkeit als Ganzes ist Idee. Hierin liegt der Idealismus von Strauß. Er kennt, wie Kant, eine Macht der Idee und diese Überzeugung ist deutlich Glaube, sie ist seine Religion. Er glaubt mit Hegel an die Wirklichkeit seiner Idee, insofern ist er zugleich Realist. Aber auch dieser Realismus ist Glaube. Als Glaube erweist sich diese idealistische Religion auch durch ihren Optimismus. Ihm gegenüber ist Strauß im höchsten Grade unkritisch. Kritiklos spricht er [22]) über „die ins Unglaubliche steigende Gewalt des Menschen über die Natur, über die unwiderstehliche Macht der Idee, welcher noch so große Massen des Ideenlosen keinen Widerstand entgegenzusetzen vermögen." In diesen Optimismus hüllt sich die Selbstzufriedenheit des beginnenden Zeitalters der Industrie, denn an etwas anderes kann man doch bei diesen großen Worten und blassen Formeln nicht denken. In diesem Glauben an die Macht der Idee und in dieser optimistischen Betrachtung der Menschheit und ihrer Geschichte zeigt sich nur, daß Strauß seine kritische Kraft an der Bibel erschöpft hat. An der Wahrheit des idealistischen Optimismus zweifelt er keinen Augenblick. Er glaubt. Im Ernst wird die Idee nicht an der Wirklichkeit gemessen und die Wirklichkeit nicht auf ihre Idealität untersucht. Der Maßstab für diese Behauptungen ist niemals die Wirklichkeit, sondern die Hegelsche Dogmatik. Sein Idealismus ist Glaube. Daß er das ist, kommt Strauß freilich nicht zum Bewußtsein. Er scheint ihm Wissenschaft zu sein. Er verwendet Hegels Spekulation einfach als Beweis. Sein Glaube an die Beweiskraft der Hegelschen Dialektik ist völlig unkritisch. Der ganze Kampf ist deshalb ein Schulstreit um die Meinung des Meisters, und

die Bedeutung von Strauß für die Schule besteht darin, daß er seine Auffassung der Hegelschen Religionsphilosophie als die allein berechtigte nachgewiesen hat. Er hat damit bewiesen, daß die Hegelsche Philosophie im Sinne einer kritischen Auflösung nicht nur der Geschichte Jesu, sondern des christologischen Dogmas zu deuten sei. Der rechte orthodoxe Flügel der Hegelschen Schule war damit überwunden. Auf dem Gebiet der Theologie und Kirche hörte der Einfluß Hegels im konservativen Sinne auf. Die Offenbarungsgeschichte war in der Idee aufgehoben, das heißt, aufgelöst. Sie wurde von der Idee aus nicht etwa anerkannt, sondern bestritten und aufgelöst. Aber an ihre Stelle trat nicht ein reines Nichts, sondern ein Christentum der Idee, nach Strauß Meinung und Absicht ein wirkliches Christentum. Antichristlich war seine ursprüngliche Tendenz nicht. Wenn er die Frage aufwarf, „ob nicht nach einer noch so langen Pause doch irgend einmal einer über Christum hinausschreiten könnte,“ [23]) so schloß er immer noch mit der Erwartung, daß das Christentum sich als die vollkommene und endgültige Religion erweisen werde. „Die Kritik erkennt den Beweis als möglich an, daß über Christum in religiöser, mithin in höchster Beziehung hinauszugelangen, für alle Zeiten unmöglich sei.“ [24])

Deswegen schloß er auch mit einer Anweisung, wie das neue Evangelium zu predigen sei. Aber an dieser letzten und höchsten Stelle klaffte der Riß, der durch den Idealismus hindurchging, in bedenklichster Weise. Wieviel sprach Strauß doch von Wahrheit. „Das höchste für die Wissenschaft ist objektive Wahrheit und subjektive Wahrheitsliebe.“ [25]) Aber es zeigt sich, daß die Pflicht der Wahrhaftigkeit immer nach dem beherrschenden Wahrheitsbegriff aufgefaßt wird. Man hat von Strauß gerühmt, daß er der wahrhaftigste unter den Theologen gewesen sei.[26]) Aber worin bestand diese Wahrhaftigkeit? Sie beruhte auf dem neuen, durch Kant begründeten, idealistischen Wahrheitsbegriff. Dem ist zuzustimmen, was mit den Denkgesetzen übereinstimmt, Wahrheit ist Vernunftnotwendigkeit, Denknotwendigkeit.[27]) Darum besteht die Wahrhaftigkeit darin, dem, was denknotwendig ist, zuzustimmen und vor allem darin, dem, was nicht vernunftnotwendig ist, zu widersprechen. Es muß gewesen sein, also ist es gewesen, so urteilt nach Strauß die christliche Gemeinde. Es kann nicht gewesen sein, also ist es nicht gewesen, so urteilt Strauß selbst. Beide Urteile stehen sich schroff, wie Bejahung und Verneinung gegenüber, denn beide

unterwerfen sich nicht der Wahrheit, sondern einem a priori geltenden Satz d. h. einem Vorurteil. Die Geschichte wird an einem logischen Postulat gemessen. In der Entschlossenheit, mit der dies geschieht, besteht die Wahrhaftigkeit. Wie verfehlt dieser Maßstab war, zeigte sich schon darin, daß der Altmeister der historischen Kritik, L. Ranke, dem kritischen Radikalismus von Strauß, wie R. Haym bemerkte, ablehnend gegenüberstand.[28]) Es war eben nicht historische Kritik, sondern spekulative Philosophie, was in diesem Leben Jesu die Grenze zwischen Geschichte und Legende abzustecken sich vermaß. Die vorsichtige Zurückhaltung, die die neue Geschichtsforschung beobachtete, drückt Herman Grimm mit den Worten aus: „Das Christentum erschien uns als ein letzter Anhang der Alten Geschichte, an der zu rühren nicht gut war. Der Eintritt Christi war eine Episode, über die man lieber schwieg.“ [29])

In seiner Anweisung für die Praxis dispensiert Strauß die Geistlichen von der Pflicht der Wahrhaftigkeit. Die Gepflogenheit der Aufklärer, in unklaren Worten einen unwahren Kompromiß zwischen Wissenschaft und Glauben mühsam zu verhüllen, diese bedenkliche Anpassung steigerte sich mit der Vollendung der Aufklärung im Idealismus. Den Geistlichen gilt die undankbare Aufgabe, die Gemeinde von der geschichtlichen Tatsache zu einer ewigen Idee zu führen, in der die Geschichte aufgehoben, und das heißt eben doch aufgelöst war. Und dies sollte so geschehen, daß der arglos glaubende Laie allmählich und unmerklich vom Glauben an die Geschichte Jesu losgelöst wurde. Der Geistliche „wird sich in seiner Mitteilung an die Gemeinde zwar in den Formen der populären Vorstellung halten, aber so, daß er bei jeder Gelegenheit den geistigen Inhalt, der ihm die einzige Wahrheit der Sache ist, durchschimmern läßt und so die allmähliche Auflösung jener Formen auch im Bewußtsein der Gemeinde vorbereitet.“ [30]) So beriet Strauß auch einen befreundeten Geistlichen: „wenn wir glauben, das Volk ist des Begriffs in der Religion nicht fähig, so müssen wir entweder in der Vorstellung mit ihm reden, oder die religiöse Gemeinschaft mit ihm aufgeben.“ [31]) Ein bedenklicher Rat, durch den die Zweizüngigkeit der Aufklärung verschärft und vertieft wurde.

Noch unumwundener als Strauß sprach Fr. Th. Vischer diesen verhängnisvollen Grundsatz aus: „Es ist wahr, daß es ohne gewisse Verhüllungen, Bemäntelungen, ja, sagen wir es nur: ohne Unwahrheit nicht abgeht, wenn ein theoretisch heller Geist noch im Volke religiös

wirken will."[32]) Wenn man so denkt, so sollte man wenigstens nicht immer von Wahrhaftigkeit so viel Rühmens machen. In Wirklichkeit handelt es sich um eine folgenschwere Verschiebung des Wahrheitsbegriffs. Aber sie war ganz folgerichtig: wenn die Wissenschaft Wahrheit sucht und der Glaube Illusionen nötig hat, so kann sich der Theologe als Professor eine schonungslose „Wahrhaftigkeit" gestatten, der Pfarrer darf sich für entbunden von der Pflicht der Wahrhaftigkeit halten. In grellster Form wurde diese Praxis und ihre Wirkungen in dem anonymen Roman: „Eritis sicut Deus" dargestellt. Die kirchliche Predigt, welche sich nach dieser Anweisung richtete, war wenig wirksam, abstrakt und unpopulär und hat durch ihre Zweideutigkeit das Mißtrauen gegen die Kirche gestärkt und durch ihre Unfruchtbarkeit die Entkirchlichung des deutschen Volkes befördert. „Den Reden des spekulativen Theologen wollte niemand zuhören."[33]) Und doch war dieser bedenkliche Konflikt mit der Wahrheit nur die unvermeidliche Folge des Zwiespalts, der durch den Idealismus ging, durch den Idee und Geschichte, Wahrheit und Wirklichkeit, Glauben und Wissen auseinandergerissen wurden. Damit wurde auch das Volk und die Christenheit, die Theologie und die Gemeinde innerlich gespalten und der Riß ging durch jeden Einzelnen hindurch.

Die Kritik von Strauß wurde von den Grundsätzen der Hegelschen Geschichtsphilosophie aus weitergeführt von Bruno Bauer. Strauß hatte seiner Kritik des Lebens Jesu keine Kritik der Evangelien vorausgeschickt. Sie war inzwischen nachgeholt worden, und dabei war die Traditionshypothese, also die Voraussetzung, daß die Geschichte Jesu aus der dichterischen Phantasie der Gemeinde entstanden sei, gefallen. Es hatte sich herausgestellt, daß den Evangelien vielmehr eine Schrift zugrunde läge, das Markus-Evangelium. Die Frage war: woher stammt sein Inhalt? Nun war schon das Johannes-Evangelium als ein Kunstwerk erkannt, welches nicht Niederschlag der Tradition, sondern das Werk eines Schriftstellers ist. Auch im Markus-Evangelium stammt jedenfalls die Form nicht aus geschichtlicher Tradition, sondern sie ist Komposition. Gilt dies von der Form, so gilt es auch von dem Inhalt. Die Form schafft selber den Inhalt. Dies fordert, sagt Bauer höchst charakteristisch, „die Dialektik von Form und Inhalt." Ist die Form das Werk des Schriftstellers, so ist es auch der Stoff. Man darf sich nicht damit beruhigen, den Inhalt der Geschichte und der Reden Jesu als etwas irgendwie Gegebenes anzusehen, gegeben durch Inspiration

oder durch Tradition. Dieses Stillstehen der Kritik bei etwas positiv Gegebenen ist das Wesen der Apologetik. Für sie ist schließlich die Persönlichkeit das Letzte und Höchste, und sie begnügt sich, wenn sie bei einer Persönlichkeit, bei einem Individuum angelangt ist. Damit bleibt die Kritik auf halbem Wege stehen. Die Aufgabe bleibt, alles Gegebene schließlich aus einem schöpferischen Selbstbewußtsein abzuleiten. Der entscheidende Beweis für die kritische Auflösung der Geschichte Jesu ist bei Bruno Bauer eingestandenermaßen nicht die literarische oder historische Kritik. Die Theorien über den Ursprung der Evangelien hängen vielmehr mit der allgemeinen Weltanschauung zusammen. Selbst für Strauß ist noch die Substanz das Prinzip, d. h. der durch die Tradition gegebene Stoff. Er hat sich noch nicht zu der Erkenntnis erhoben, daß vielmehr die Idee, das schöpferische Selbstbewußtsein dem Nichts gegeben ist, „das einzige Prinzip" der Geschichte ist. „Wir dürfen keinen Hehl mehr haben, daß die richtige Auffassung der evangelischen Geschichte auch ihre philosophische Grundlage habe, nämlich an der Philosophie des Selbstbewußtseins." [34]) Aus ihr folgt, daß auch der Inhalt der evangelischen Geschichte schriftstellerischen Ursprungs ist, d. h. freie Schöpfungs eines Selbstbewußtseins. Gegen eine voraussetzungslose Geschichtsforschung, welche die Tradition hinnimmt und kritisiert, verwahrt sich Bauer ebenso energisch wie auf dem Gebiete des Alten Testaments Vatke. Unmittelbar tritt der Mensch mit keinem Gegebenen in Verbindung. Jede Tradition ist das Werk eines Selbstbewußtseins und darum an die Gesetze des Selbstbewußtseins gebunden. Nach dieser Regel ist die Geschichte Jesu das Produkt eines schöpferischen Selbstbewußtseins. Es ist die schöpferische Macht der Idee, der Vernunft, des Selbstbewußtseins, aus dem hier in konsequenter Anwendung des Hegelschen Idealismus die Geschichte Jesu abgeleitet ist, und es ist ganz charakteristisch für die Zeit, aus der diese Konstruktion der Geschichte Jesu stammt, daß diese Geschichte, und damit die christliche Gemeinde das Werk eines Schriftstellers ist. Eine solche Idee war nur möglich in einem literarischen Zeitalter, dem das Buch als die höchste, ja die einzige schöpferische Tat galt.[35])

An der Geschichtlichkeit Jesu und seines Selbstbewußtseins hielt Bauer zunächst fest. Er erklärt es ganz nach der Methode Hegels. „Wir retten die Ehre Jesu, wenn wir seine Person von dem Standpunkt des Todes, auf welchen sie die Apologetik gebracht hat, wieder ins Leben versetzen und ihr das lebendige Verhältnis zur Geschichte

zurückgeben, welches sie, wie nun nicht mehr zu leugnen ist, gehabt hat. Wenn jene Anschauung, die Himmel und Erde, Gott und Mensch verbindet, zur Herrschaft gelangen sollte, so war zuvor nichts mehr und nichts weniger notwendig, als daß eine Persönlichkeit auftrat, deren Selbstbewußtsein in nichts anderem, als in der Auflösung dieses Gegensatzes seinen Inhalt und Bestand hatte, und die nun dies ihr Selbstbewußtsein vor der Welt entwickelte und den religiösen Geist zu dem einen Punkt hinzog, in welchem seine Rätsel gelöst sind. Jesus hat dies ungeheure Werk vollbracht." Das ist Hegels Anschauung von der Person Christi. Jesus erscheint hier als die Persönlichkeit, an der die Einheit von Gott und Mensch der Menschheit zum Bewußtsein gekommen ist. Aber das ist geschehen, nicht etwa durch die absichtslos dichtende Sage, sondern durch bewußte, theologische Reflexion.

Die messianische Hoffnung, aus der heraus Strauß die Steigerung des Christusbildes konstruiert, ist nach Bauer nicht im Judentum, sondern erst mit der christlichen Gemeinde entstanden. Der Messiasbegriff ist das Produkt der Gemeinde, nicht der Faktor, der das Christusbild erzeugt hat. Alle Worte, Werke und Erlebnisse Jesu werden nun zu Erlebnissen der Gemeinde; sie sind aus deren Bewußtsein entstanden. Dieser, von Hegel bereits gestreifte Gedanke wird von Bauer planmäßig durchgeführt, und diese Gedankenreihe wird durch das Schlußglied vollendet, daß die Erlebnisse der Gemeinde durch eine bewußte Schriftstellerei in die Geschichte Jesu zurückprojiziert seien. Diese Vorstellung von der Entstehung der Evangelien ist, abgelöst von ihrem spekulativen Hintergrunde, bis heute in der Theologie einflußreich geblieben. Durch sie war die Frage, wie denn eigentlich die Gemeinde entstanden ist, aus deren Erlebnissen dieses Christusbild geschaffen war, noch schwieriger geworden. Denn was für eine Bedeutung die Person Jesu, deren Geschichtlichkeit zunächst nicht bestritten werden sollte, für die Entstehung der Gemeinde hatte, bleibt völlig im Dunkeln. Die ganze Konstruktion war in sich widerspruchsvoll, schon von den spekulativen Voraussetzungen Bauers aus nicht folgerichtig bis zu Ende durchgedacht, denn hier war die Person Jesu immer noch eine positiv gegebene Tatsache, durch welche das schöpferische Selbstbewußtsein in der Gemeinde zur Erzeugung seines Christusbildes angeregt war. Nach der Theorie blieb nur übrig eine Idee und ein Schriftsteller, welcher aus dieser Idee eine Geschichte macht. Daß dieses Phantasiebild im Schoße einer Gemeinde gestaltet worden

ist, deren Erlebnisse sich darin widerspiegeln, macht die Sache nicht klarer, und warum in der Gemeinde der messianische Gedanke entstanden ist, warum er auf Jesus übertragen ist, bleibt ganz unbegreiflich. Das Christusbild gehört der christlichen Vorstellung an und hat mit der wirklichen Geschichte nichts zu tun.

Dieser Standpunkt trieb durch die ihm innewohnende Dialektik, d. h. durch seine Widersprüche, mit Notwendigkeit über sich selbst hinaus. Die logische Folgerung war, daß die Geschichtlichkeit Jesu überhaupt bestritten wurde. Der Urevangelist hat diese Gestalt erfunden. Zunächst zog Bauer diesen Schluß noch nicht, aber deutlich treiben ihn seine eigenen Voraussetzungen dazu. Eine Ideengeschichte erscheint schon in der ersten Kritik als das möglicherweise allein Tatsächliche im Urchristentum. Diesem Ziele treibt Bauers Kritik entgegen. In ihrer späteren Fassung erscheint die Existenz eines historischen Jesus als zweifelhaft, oder doch als gleichgültig. Erst zum Schluß wird Bauer über seine ursprüngliche Absicht hinaus zu der Folgerung gedrängt: einen geschichtlichen Jesus hat es nicht gegeben.

So wurde mit radikaler Schnelligkeit das Ziel der Leben-Jesu-Kritik erreicht. Es folgte nicht aus der Literarkritik, sondern aus der spekulativen Konstruktion und der beherrschenden Tendenz. Ursprünglich wollte Bauer die Ehre des historischen Jesus vor den Theologen retten, die schon in den Evangelien das Wort führen. Ein glühender Haß und eine kalte Verachtung gegen die Theologie führt das Wort in dieser Kritik. Dieser Widerwille bezieht sich nicht etwa nur auf die Apologeten seiner Zeit, sondern auf die Theologie aller Zeiten. „Man zeige uns eine dogmatische Ausführung eines Augustin, eines Anselm, Hugo, Luther und Calvin, die menschliche Gestalt, innere Form hat und wahren Zusammenhang hätte! Nur einen dogmatischen Satz! Die Ungeheuer der Beschränktheit, des taumelnden Widerspruchs, der gezierten Aufdringlichkeit, liegen in den klassischen Werken jener Männer nur verborgen, und nur schlecht verborgen unter der täuschenden Hülle einer strafferen Form.“ [36]) Von dieser Theologie wollte Bauer die Welt befreien. Schließlich aber wird er zu der Konsequenz getrieben, die Welt von dem römisch-jüdischen Idol Jesus Christus zu befreien. Denn hinter seinem Haß gegen die Theologen lauert ein Haß gegen das Christentum, welches schon durch die Evangelien vertreten ist, nicht erst durch die Theologen, denn sie führen ja selbst in den Evangelien schon das Wort. Dieser Haß kommt schließlich zum Vorschein, und zwar schon im

ersten Entwurf der Kritik. Das Christentum ist die Religion der Abstraktion, der völligen Entfremdung des Geistes von allem konkreten Wirklichen, wie es die antike Religion noch gehabt hat. Der Geist entfremdet sich von allem Menschlichen, von Familie, Volk und Weltreich. Das Christentum ist der Vampir, welcher der Menschheit Saft und Kraft, Blut und Leben ausgesogen hat. Alles Menschliche und Irdische wird vernichtet von einem alles verschlingenden Ich, diesem leeren Ich „graute vor sich selber, es wagte sich nicht als alles und als die allgemeine Macht zu fassen, d. h. es blieb noch der religiöse Geist und vollendete seine Entfremdung, indem es seine allgemeine Macht als eine fremde sich gegenüberstellte." Das war nichts anderes als das Fichtesche Ich, vor dessen Abgrund dem Kritiker schwindelte. Diese unheimliche Größe spricht sich im Selbstbewußtsein Jesu, wie die Evangelien es darstellen, mit ironischer Überlegenheit allem Menschlichen gegenüber als geschichtliche Erscheinung aus. Als solche ist es grauenerregend, und dieses furchtbare Selbstbewußtsein ist es, was Bauer am Christentum haßt. Es ist sein angeblich abstrakter Charakter, seine reine Geistigkeit: Das bedeutet für einen Hegelianer seine Leere von allem Konkreten, Wirklichen, Natürlichen, Menschlichen, Irdischen. Ein solcher Abgrund tut sich in Jesu Selbstbewußtsein auf.

An dieser Stelle verbindet sich die theologische Kritik mit den Tendenzen des jungen Deutschlands. Bauer haßt die reine Geistigkeit, den Spiritualismus des Christentums. Dieses feindselige Verhältnis zur Natur spricht sich, nach seiner Meinung, im Wunder aus. Es ist in seiner grauenvollen Maßlosigkeit für ihn eine Verspottung, eine Lästerung, eine Mißhandlung der Natur, eine Verleugnung ihres inneren Gesetzes. Der Geist tobt, poltert, rast, wütet im Wunder gegen die Natur. Bauers Abneigung gegen das Wunder ist weit tiefer und ernster als die Kritik von Strauß, denn sie ist nicht rationalistisch, sondern ethisch und religiös. Freilich erkennt er an, daß der Geist die Überwindung, der Tod der Natur ist. Er hebt sie auf, aber er tut dies so, daß er sie zunächst anerkennt, adelt und ehrt. Er zerstört sie nicht, denn damit würde er ein wesentliches Moment seiner selbst vernichten, er erkennt sie und ihr Gesetz an und hebt sie dadurch auf in dem Doppelsinn, in welchem Hegel diesen Ausdruck gebrauchte. Er führt sie zur Verklärung und nicht zur Vernichtung. Darin lag eine tiefe Wahrheit. Merkwürdig ist nur das Zerrbild des Christentums, welches Bauer von hier aus kritisiert. Es ist das spiritualistische Christentum der

Aufklärung, gegen welches sich schon Hamann und Arndt, Goethe und Schelling empört hatten. In höherer Form kehrte diese Geistigkeit im Idealismus wieder, in vollendeter Form im absoluten Idealismus, bei Fichte und Hegel. Hier war die Natur im Geist verdampft. Die Weltanschauung war naturlos. Der Spiritualismus der Aufklärung war auf die Spitze getrieben. Nur in dieser Form kannte und beurteilte Bauer das Christentum. Von den Voraussetzungen des Idealismus aus, wendete er sich gegen das idealistische Christentum. Das realistische Christentum der Bibel kannte er nicht.

Aber mit seiner Polemik gegen den Spiritualismus bekämpfte er freilich nicht nur ein naturloses verdünntes und verkümmertes Christentum, sondern auch das wirkliche asketische Element, welches im Christentum liegt, seinen tatsächlichen Spiritualismus, den Geist, der wider das Fleisch ist. Seine Kritik des Lebens Jesu verband sich mit Feuerbachs Kritik des Christentums. Insofern die Geistigkeit, die ihm so verhaßt war, wirklich christlich ist, liegt in seiner Kritik ein Fortschritt hinaus über den Standpunkt von Strauß, ein antichristliches Element. Die Entwicklung ist logisch. Mit der Leugnung der Existenz Jesu meldet sich das Antichristentum, der Kampf gegen das Christentum als einer verderblichen Macht, aber auch dies noch nicht in vollendeter Form, denn immerhin erscheint das asketische Christentum, in welchem die Natur unterdrückt wird, als ein notwendiger Durchgangspunkt der Entwickelung des Geistes. Dieser Standpunkt kann nicht umgangen, aber er muß überwunden werden. Er hat seinen klassischen Ausdruck in dem übernatürlichen Selbstbewußtsein gefunden, welches die Evangelien darstellen. Durch die Apologetik wird die Religion auf diesem Standpunkt künstlich festgehalten, während doch jetzt die Aufgabe ist, ihn zu überwinden, daher Bauers Wut auf die Theologen. Wenn seine Kritik zunächst unbeachtet blieb, so war sie doch nicht wirkungslos, denn in Auseinandersetzung mit Bauer hat sich der Marxismus gebildet. Dadurch wurde seine Kritik ein bedeutsames Glied der Geschichte, ein Ferment in dem Auflösungsprozeß des Idealismus. Merkwürdig und doch nicht zufällig ist es, daß Bauer daneben zu den preußischen Konservativen und den Mitarbeitern der Kreuzzeitung gehörte, ähnlich wie Strauß in die Gesellschaft der Reaktionäre der württembergischen Ständekammer geriet. Der reaktionäre und der radikale Zug, welche in der Hegelschen Philosophie lagen, ihr innerer Zwiespalt kamen in dieser widerspruchsvollen Haltung zum Vorschein.

Dieser innere Widerspruch zerrüttete auch Bauers persönlichen Charakter. Theodor Fontane, der ihn persönlich kannte, urteilte über einen gelegentlichen Ausdruck seiner politischen Haltung: „Könnte ich annehmen, er habe politisch oder moralisch oder literarisch eine, wenn auch irrige, so doch ehrliche Meinung dadurch ausdrücken wollen, so würde ich das respektieren. Daran ist aber gar nicht zu denken. Man muß diesen Mann gesehen haben, um zu wissen, daß dies ausgeschlossen ist. Es ist ein Segen und großer Kulturfortschritt, daß diese ganze Menschenklasse weg ist.“ [37]) In der Tat lag in der konservativen Politik dieses Radikalen der innere Widerspruch der Hegelschen Philosophie am Tage. Denn das Bekenntnis: Das Wirkliche ist vernünftig, war zu gleicher Zeit konservativ und naturalistisch. Während der alte Idealismus über die Welt und die Natur hinausstrebte und die Romantik sich darüber hinausseh nte, lautete jetzt die resignierte Losung: es gibt nichts, was über diese Welt und die Natur hinausgeht, die Idee ist in die Wirklichkeit ein- und in ihr aufgegangen, darum erweckte eine Gestalt, die die Welt überragte wie das Christusbild der Evangelien, nur Grauen und Entsetzen, und ein Geist, der nicht identisch war mit der Natur, erschien als ein hohles Gespenst. Die nächste Losung war das Stichwort des beginnenden Materialismus: Begnüge dich mit der gegebenen Welt, suche keine höhere und hoffe keine künftige!

2. Das Alte Testament: Vatke.

In Hegels Geschichtsphilosophie war die Geschichte Israels und die Beurteilung des Alten Testaments ein schwacher Punkt. Trotzdem hat seine Geschichtskonstruktion auch die Auffassung der alttestamentlichen Geschichte in ihren Bann gezogen. Wilhelm Vatke hat die idealistische Spekulation auf die israelitische Religionsgeschichte angewandt. In der literarischen und historischen Kritik schloß er sich an De Wette an. Auch dieser war ja schon ein Jünger des deutschen Idealismus. So hat diese große Bewegung auch für die Auffassung des Alten Testaments und der Geschichte Israels Epoche gemacht. Die Kritik wurde über den Rationalismus hinaus auf eine höhere Stufe gehoben, aber dabei zeigte sich wiederum, daß die Aufklärung durch den Idealismus nur insofern überwunden war, als sie durch ihn vollendet und in ihn aufgenommen wurde.

Bei Vatke zeigte sich der Einfluß Hegels vor allem in der Methode. Eine voraussetzungslose, unbefangene Geschichtsforschung,

die nur die geschichtlichen Tatsachen reden läßt, gibt es für ihn nicht. Die Voraussetzung für alle Wissenschaft ist die Vernunft und das ihr innewohnende Gesetz. Dieses wird in die Geschichte hineinprojiziert. Die Geschichte wird mit bewußter Absicht konstruiert. Der gegebene Stoff wird in das Vernunftschema eingeordnet. Diese Methode der Forschung, welche auf dem Gebiete der Weltgeschichte keine Zukunft hatte, bekam eine um so tiefere Bedeutung in der Religionsgeschichte, denn in ihr entfaltet sich die Idee der Religion. Diese wird im engen Anschluß an Hegel dargestellt. So energisch die Unabhängigkeit vom kirchlichen Dogma proklamiert wird, so bewußt wird der Anschluß an die spekulative Philosophie als Merkmal der Wissenschaft gefordert. Der Hegelsche Religionsbegriff hat selbstverständliche, wissenschaftliche Geltung. Da sich in ihm die Religion nicht im Gefühl und der Vorstellung, sondern im spekulativen Denken vollendet, so ist die Methode dialektisch. Der objektive dialektische Rhythmus der Geschichte wird dargestellt. Erst durch diese Methode bekommt auch die biblische Theologie ihren höheren wissenschaftlichen Charakter. Die Religionsgeschichte wird im Entwicklungsschema dargestellt. Ein Hin und Her, ein Auf und Ab der Entwicklung gibt es nicht, sondern eine eingleisige, geradlinig aufsteigende Bahn, in welcher die Stationen der Entwicklung nach einer von vornherein feststehenden Regel geordnet sind. In dieses Schema wird die Literatur eingeordnet.

Einen dialektischen Charakter bekommt die Bewegung dadurch, daß ein natürliches durch ein höheres Prinzip, eine primitive Naturreligion durch einen religiös-sittlichen Monotheismus überwunden und allmählich aufgesogen wird. Der Träger des höheren Prinzips, des geistigen Monotheismus ist der hebräische Volksgeist. In der Voraussetzung, daß die Träger der Idee nicht Personen, sondern Volksgeister sind, zeigt sich der romantische Hintergrund dieser Geschichtsphilosophie. Der alttestamentlichen Religionsgeschichte sollte durch den Entwicklungsgedanken der Charakter der Offenbarung nicht bestritten werden, aber es ist der Offenbarungsbegriff Hegels, der hier herrscht. Die Religion ist aus dem Grunde des Geistes selbst hervorgegangen. Der hebräische Monotheismus ist ganz original, von keinem Volke entlehnt, hervorgegangen aus den Tiefen des hebräischen Volksgeistes, der zum Träger und Ausbildner des höheren Prinzips providentiell gebildet ist. Aber es ist der natürliche Volksgeist, der der Schöpfer und Träger dieser Idee ist. Auch De Wette, dessen Arbeit Vatke doch fortsetzte, wandte, als An-

hänger von Fries, gegen Vatkes Konstruktion ein, daß die Hegelsche Philosophie Scheu und Abneigung gegen die Individualität einflöße, nur deswegen dürfe die hebräische Religion nicht die Schöpfung des Moses sein, und so werde ihre Entstehung in die Luft gestellt. Nun muß sie aus einer Idee entstanden sein und durch die mystische Selbstbewegung dieser Idee sich entwickelt haben. Diese Entwicklung steigt in drei Stufen aufwärts: natürliche Religion, Religion der Subjektivität, absolute Religion. Die natürliche Religion ist das primitive, heidnische Element, das in der hebräischen Religion nach dem Hegelschen Doppelsinn des Wortes aufgehoben ist. Es wird beherrscht, aber nie ganz ausgestoßen. Das Prinzip der Subjektivität bildet sich erst später aus. Den Höhepunkt dieses Prozesses bezeichnet die prophetische Begeisterung. Auch die Prophetie entwickelt sich vom natürlichen Stadium zum geistigen, von der Ekstase zur selbstbewußten Anschauung, denn die Propheten sind keine Visionäre, sondern tragen das Bewußtsein einer höheren Erleuchtung in sich. Aus dieser Konstruktion ergibt sich das wichtige Resultat, daß das Gesetz der Prophetie erst nachfolgt. Es wird eigentümlich begründet. Bei den Propheten findet sich die Unruhe des Strebens und Schaffens, die Macht des göttlichen Geistes, welche widerstandslos ihre Organe ergreift und heiligt, im Gesetz die Ruhe des Resultats, die einfache Selbstgewißheit, welche den Kampf überwunden hat.[38])

Mit ähnlichen Beweisen wird auch die übrige alttestamentliche Literatur auf die Epochen der Entwicklung verteilt. Das Entwicklungsschema fordert, daß die Religion erst am Schluß ihrer Geschichte sich individuell gestaltet. Demnach werden die Psalmen an den Schluß der Entwickelung gestellt. Die Sprüche, Hiob und der Prediger Salomo setzen auf der einen Seite einen längeren historischen Verlauf des hebräischen Prinzips und die früheren Kämpfe der Propheten und Priester voraus und nehmen das Resultat der Gesamtentwicklung als gewohnten, ungestörten Besitz des Bewußtseins auf, als objektive Wahrheit, mit der sich nur noch das subjektive Bewußtsein auszusöhnen hat; andererseits übertreffen sie in der Freiheit vom nationalen Partikularismus alle Propheten. Damit ist ihr historischer Ort bestimmt. Die Weisheitsliteratur wird nicht nur an die letzte, sondern in gewissem Sinne sogar an die höchste Stelle gestellt, denn in ihr befinden wir uns infolge des griechischen Einflusses auf dem Boden des reinen Gedankens, am Schlusse aber steht der Prediger Salomo und das Buch Daniel, denn in ihnen ist „die erste deutliche

Bewegung sichtbar, das alttestamentliche Prinzip aufzuheben."[38]) Sie verhalten sich dialektisch zueinander, und zwar bildet der Prediger die negative, Daniel die positive Seite der Dialektik. „Beide Seiten stehen so nebeneinander und konnten auch in der Tat durch das alttestamentliche Prinzip nicht mehr versöhnt werden." Nach derselben Methode wird entschieden, daß die Vorstellung des Satans nicht genuin hebräisch ist, denn „die ganze Anschauung ist nicht durch innere Dialektik des Selbstbewußtseins und Objektivierung der allgemeinen Sündhaftigkeit und Schuld entstanden." Folglich ist sie von außen hereingedrungen.

In ihrem ganzen Verlauf bleibt die alttestamentliche Religion auf dem Standpunkt der Subjektivität stehen. Damit gehört sie nicht zur absoluten Religion, sondern zu deren Vorstufe. In metaphysischer Beziehung steht sie auf derselben Stufe wie die römische und griechische Religion. Das Christentum verhält sich denn auch zum Judentum ebenso wie zum Griechentum. Religiös beurteilt ist das Judentum ebensogut wie das Heidentum Entartung. Man darf es also nicht mit dem Christentum zusammen dem Heidentum entgegenstellen. Es enthält wie alle nichtchristlichen Religionen die Wahrheit nur als ein begriffliches Moment, im übrigen aber ebensogut Heidentum, wie jede andere nichtchristliche Religion. Daß das heidnische Element im Alten Testament, der Partikularismus usw. nur Mißgriff und Vorurteil ist, diese Ansicht, sagt Vatke höchst charakteristisch, „wird hinlänglich widerlegt durch das logische Verhältnis des Begriffs zur Realität, des Bewußtseins zum Selbstbewußtsein und erweist sich als bloße, unwahre Abstraktion."[39]) Zur Wurzel des Christentums wurde das Judentum nur in Wechselwirkung mit den heidnischen Religionen, speziell mit der römischen. „Die Weltgeschichte hat die Notwendigkeit des römischen Prinzips hinlänglich erwiesen, sofern dadurch die Welt der Götter und Volksgeister zertrümmert und der Boden für das christliche Prinzip geebnet wurde."[40])

Dieses Urteil über die Antike entsprach der Tradition des Idealismus. Als eigentliche Vorstufe des Christentums galt schließlich doch das Griechentum. Auch für Vatke steht es in mancher Beziehung dem Christentum näher als die hebräische Religion. Daß der griechische Tugendbegriff dem Alten Testament fehlt, gilt hier als Mangel, denn zu diesem Begriff gehört eine höhere Stufe der Freiheit, und diese ist für Vatke, wie für den ganzen Idealismus der Maßstab der

Religion. Im Alten Testamente aber herrscht ein Zug knechtischer Gesetzlichkeit, der als schlimmer Rest sogar im Neuen Testament nicht überwunden ist, denn die Grundzüge der alttestamentlichen Religion bleiben, soweit sie sich im Neuen Testament wiederfinden, doch ein abzustreifender Rest einer niederen religiösen Stufe.

Durch seine ganze Geschichtskonstruktion verbaut sich Vatke das Verständnis für die religiösen Höhepunkte des Alten Testaments. Er setzt sich mit der religiösen Empfindung der Christenheit in Widerspruch, wenn er trotz des Psalters findet, daß im Alten Testament ein Kampf des inneren Lebens, ein Ringen nach dem Absoluten fehle. Es schließt mit einer Dissonanz. Die Einigung des Sinnlichen und des Übersinnlichen wird nicht erreicht, die Form des Selbstbewußtseins und die des Bewußtseins entsprechen sich nicht. Wahrheit bietet das Alte Testament schließlich nicht.

In der Hegelschen Schule, nicht nur bei Strauß, sondern auch bei den Vertretern des rechten Flügels der Schule, dem Wortführer der Hegelianer — Marheineke — wurde diese Einordnung des Alten Testaments in die Hegelsche Geschichtskonstruktion durch einen bahnbrechenden Vertreter der alttestamentlichen Wissenschaft mit Befriedigung und Beifall aufgenommen. Aber Karl Emanuel Nitzsch, der mit wissenschaftlicher Tiefe und Freiheit einen weiten Blick für die Kirche, das Volk und das öffentliche Leben verband, konnte in einem wohlwollenden und gerechten Gutachten doch sein Bedenken gegen die Hegelsche Bibelkritik nicht verschweigen. Er kannte nicht nur die Lage der Wissenschaft, sondern vor allem die religiöse Krisis, in der die deutsche Christenheit stand, er hatte ein Auge für die Spannung zwischen der Freiheit der Theologie und der Einheit, die im Glauben der Gemeinde bewahrt werden mußte. Zugleich sah er die Gefahr, welche der evangelischen Kirche durch die Herrschaft einer radikalen Kritik vom Katholizismus her drohte. Die Worte, mit welchen sein Gutachten an den Minister Altenstein, diesen Freund der Hegelschen Schule, schloß, sind geschichtlich bedeutsam und auch heute noch beachtenswert. Indem er die religiöse Krisis ins Auge faßt, sagt er: „Wer nun dem mit Fassung und Vertrauen entgegensieht, dem muß es desto mehr wie schädliche Zerreißung des Fadens und unbesonnene Umwälzung vorkommen, was jetzt insonderheit von den jüngeren Männern mitten in der Theologie unternommen wird, nämlich die geschichtliche Offenbarung in einen Begriff untergehen zu lassen, der sich der Erscheinungen, die seine Momente bezeichnen sollen, kaum

noch erinnert. Und dies geschieht unter uns, während die spekulativen Theologen der katholischen Kirche die Voraussetzungen des Christentums: Persönlichkeit, Schöpfung, Unsterblichkeit gegen die Lehre von dem Sichauftun der Substanz und von der göttlichen Evolution mit Eifer und Glück verteidigen." [41]) So wenig wie Schleiermacher wollte Nitzsch die Bildung der Geistlichen und damit den entscheidenden Einfluß auf die evangelische Kirche einer Philosophie überlassen, welche „den unauflöslichen Gegensatz esoterischer und exoterischer Religionslehre in dieselbe einführen wird".

Unzweifelhaft hat Vatkes biblische Theologie die Resultate der alttestamentlichen Kritik in weitem Umfang vorweggenommen, wie das denn auch von Wellhausen, dem Vollender dieser Kritik anerkannt worden ist.[42]) Auch unterschied sich der religiöse Ernst des Buches vorteilhaft von dem leichteren Ton, den Strauß angeschlagen zu haben eingestand. Aber was an Vatkes Kritik zukunftsvoll und stichhaltig war, das war durch die Hegelsche Geschichtsphilosophie und Dialektik, in die die Literarkritik hineingepreßt war, gefährdet und diskreditiert; der Klassizismus der idealistischen Religionsphilosophie trübt den Blick für die geschichtliche und religiöse Bedeutung des Alten Testamentes. Die fruchtbaren Keime, die in dem Buche lagen, wurden durch die Hegelsche Spekulation verschüttet und vorläufig zu Unfruchtbarkeit verurteilt. Die Verständnislosigkeit, die der Idealismus dem Alten Testament gegenüber zeigte, hemmte deswegen auch die unbefangene Würdigung des Alten Testaments bei Vatke.

3. Das Urchristentum: Chr. Fr. Baur.

Die Hegelsche Geschichtsphilosophie hat auch die Auffassung des Urchristentums in ihren Bann gezogen. Die Anwendung ihrer Prinzipien auf das Neue Testament ist das Werk Baurs und der Tübinger Schule. Baur suchte nach geschichtlicher Bewegung im Urchristentum. Es war für ihn selbstverständlich, daß sie nur in der Form der Entwicklung zu finden sei. Und er war so weit Hegelianer, daß für ihn diese Entwicklung nur eine logische sein konnte. Sie mußte in den Formen der Hegelschen Dialektik verlaufen. Damit wollte er zunächst das übernatürliche Element aus der Geschichte entfernen; auch ihr Anfang durfte nicht wunderbar erscheinen. Indem er jedes schöpferische Element in der Geschichte verwarf und jeden neuen Moment als Fortsetzung gegebener Faktoren verständlich zu machen forderte, setzte er, wie sein Meister, die Tradition der theologischen

Aufklärung fort. Deswegen spielt auch die schöpferische Persönlichkeit mit ihrer geheimnisvollen Unergründlichkeit bei ihm keine Rolle. Sie hat Bedeutung als anschaulicher Träger der Idee, aber nur diese hat geschichtsbildende Macht. Weil diese Idee dem Gesetz der Hegelschen Logik unterliegt, so entfaltet sie sich nicht organisch wie der Naturprozeß, sondern dialektisch wie ein wissenschaftlicher Streit. Die Entwicklung hat ausschließlich die Form eines Kampfes, durch welchen ein Gegensatz ausgeglichen wird. In dieser Geschichtsauffassung ist buchstäblich der Krieg der Vater aller Dinge. Man sollte meinen, daß die Liebe schöpferisch ist, aber man erfährt, daß vielmehr der Streit allein die Ergebnisse der Geschichte erzeugt. „Wo etwas Großes zustandekommen soll, muß es auch einen Gegensatz geben, in welchem die einander gegenüberstehenden Mächte erst durch Kampf und Widerstreit zu einem gemeinsamen Resultat gelangen.“ [1]) War schon die Weltgeschichte Kriegsgeschichte, so wird jetzt auch die Geschichte des Urchristentums ausschließlich zu einer Geschichte des Streits. Baur hat kein Auge für die tiefe, weitgehende Gemeinschaft, die den Apostelkreis miteinander verbindet. Er sieht hier nur eifersüchtigen Streit. Ein häßlicher Zug von Zank entstellt das Bild der Apostel. Wir sollen glauben, daß ein dauernder Haß Paulus und die alten Apostel gegeneinander gehetzt habe. Ihre Auseinandersetzung erscheint wie ein Handel ehrgeiziger Gelehrter. Dieses Bild des apostolischen Zeitalters ist bis in die Gegenwart hinein noch keineswegs überwunden.

Der Gegensatz, der in diesen Kämpfen zum Austrag kam, mußte nach dem Gesetz der Hegelschen Logik einen neutralen Ausgangspunkt haben, in welchem die Gegensätze noch ungeschieden ineinander lagen. Das ist das Urchristentum. In dieser innerlichen Verbindung der später hervortretenden Spannung besteht die Bedeutung der Person und der Lehre Jesu. Als Jude hat er den geistigen Monotheismus, welcher der Vorzug Israels ist, übernommen. Aber der Gott Israels ist national, und seine Religion ist Partikularismus. Freilich gesteht Baur Jesus zu, daß er sich dieser Schranke und der Notwendigkeit, sie einzureißen bewußt gewesen sei. Aber mit dieser universalistischen Tendenz war er doch eigentlich kein Sohn Israels. Denn die universalistischen Tendenzen, durch welche der jüdische so gut wie der heidnische Nationalismus überwunden wurde, sind nicht erst mit dem Christentum entstanden —, das hieße einen wunderbaren Anfang unerklärt in den Zusammenhang der Geschichte aufnehmen. — Der Universalismus stammt auch nicht aus

dem Alten Testament. Er ist vielmehr das Erbe der Antike, das Ergebnis der römischen Geschichte, durch welches die Mittelmeerwelt zu einem Reiche zusammengefaßt wurde und zugleich die Erkenntnis der griechischen Philosophie. Der Universalismus also ist der Ertrag der Antike. Da er nun das Wesen des Christentums ist, so ist für Baur wie für Hegel und den ganzen deutschen Idealismus die Vorgeschichte des Christentums nicht etwa die Geschichte Israels, sondern das Griechentum und das römische Reich. Mehr als Moses und die Propheten sind Sokrates und die Philosophen die Vorläufer Christi und die Bahnbrecher des Evangeliums. Das universalistische Element im Urchristentum liegt in seiner rein geistigen, sittlichen und innerlichen Religion, durch welche in der Innerlichkeit der Gesinnung alle Menschen vor Gott gleich sind. Diese Religion mußte zum Universalismus hintreiben, indem sie sich mit der antiken Tendenz auf den Universalismus hin verband. Die beiden im Urchristentum latenten Gegensätze des Partikularismus und Universalismus mußten nach dem Gesetz der Hegelschen Logik auseinander- und gegeneinandertreten. Der Wortführer des Universalismus, und damit der eigentlich christlichen Tendenz wurde Paulus. Indem er im Kampf mit dem Judenchristentum diese tiefste christliche Tendenz durchsetzte erscheint er tatsächlich doch als der Schöpfer des Christentums. Dieser Schein wird dadurch verstärkt, daß die Geschichte Jesu, beschattet durch die Kritik von David Friedrich Strauß, auch bei Baur in einem Dunkel blieb, aus dem nur wenig Greifbares hervortauchte. Geschichtlich erkennbar sind nur die Kämpfe des Paulus. Es ist begreiflich, daß Baur so verstanden wurde, als wenn Paulus der eigentliche Schöpfer des Christentums sei. Denn jedenfalls hat der Universalismus, der im Selbstbewußtsein Jesu gelegen haben soll, erst durch die Wirksamkeit des Paulus die alte Form durchbrochen und geschichtliche Bedeutung gewonnen.

Auf diesen Kampf zwischen Judenchristentum und Paulinismus verteilt Bauer die Literatur des Neuen Testamentes. Es ist nicht wie bei Strauß die absichtslos dichtende Sage der Urgemeinde, welche die Schriften des Neuen Testaments erzeugt hat. Es ist aber auch nicht, wie bei Bruno Bauer, ein Schriftsteller, aus dessen Phantasie das Christusbild entstanden ist. Vielmehr ist hier dieses ganze Schrifttum der Niederschlag eines leidenschaftlichen kirchenpolitischen Kampfes. Nicht der Mythos hat diese Literatur erzeugt, sondern theologische Tendenzen. Von absichtsloser und harmloser Dichtung ist keine Rede,

sondern von Fälschung und Täuschung. Der ursprüngliche Gegensatz zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum stumpft sich ab und und gleicht sich aus. Die Synthese, in welcher sich Thesis und Antithesis vereinigen, ist das katholische Christentum, welches seine hierarchische Form vom Judentum, seine universalistische Tendenz von Paulus geerbt hat. Auch der Paulinismus hat in diesem Kampfe seine eigentliche Spitze, die Rechtfertigungslehre, abstumpfen lassen müssen. Sie ist eine Kampfeslehre, welche nach der Überwindung des Judenchristentums zurücktritt. Aber der Paulinismus selbst bleibt in der Kirche als beständige Reaktion gegen das hierarchische Element.

Diese Geschichtskonstruktion, nach welcher sich das Christentum, nach dem Takte der Hegelschen Logik im Gegensatz zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum bewegt hat, ist noch keineswegs überwunden, wenn auch das Spalier der Hegelschen Logik, an welchem sie gezogen ist, nicht mehr hält. Aber es ist durch Baur zur Tradition geworden, im Judenchristentum und Paulinismus die beiden Fronten zu sehen, welche einander im apostolischen Zeitalter gegenüberstanden und durch deren Auseinandersetzung die geschichtliche Bewegung in die erste Gemeinde kam. Streitig blieb nur, ob dieser Gegensatz sich bis in den Apostelkreis hin ausdehnte, oder ob dieser innerlich einig blieb und das Judenchristentum nur eine Sekte innerhalb der Gemeinde bildete. Aber jedenfalls, die beiden Gegner, die einander gegenüberstanden, waren Judenchristentum und Paulinismus. Die geschichtsphilosophische Voraussetzung dieser Konstruktion ist überwunden, aber sie selbst beherrscht die Auffassung des apostolischen Zeitalters bis heute. Und doch ist dieses Ergebnis der Hegelschen Geschichtsphilosophie einseitig und unvollständig. Aber ihr Schematismus hat die Theologen blind gemacht sowohl für die Einigkeit, welche das Urchristentum zusammenhielt, als auch für die anderen Kämpfe, die es spaltete.[2]) Infolgedessen erschien die Literatur, welche aus diesen anderen Kämpfen hervorgegangen ist, als unecht, untergeschoben oder gefälscht. Ein tiefes Mißtrauen gegen das Neue Testament blieb als Rest von dieser Geschichtskonstruktion, auch, nachdem sie selbst zerfallen war, zurück, ein beständiges Besserwissen und Korrigieren den Quellen gegenüber, wie es in der profanen Geschichtsforschung nicht üblich ist; ein Fahnden auf Tendenzen, eine Zweifelsucht, die auch dem Echtesten kein Vertrauen mehr entgegenbrachte und die wissenschaftliche, wie die religiöse Stellung zum Neuen Testament erschütterte.

Die Wahrung des ursächlichen Zusammenhanges als Kennzeichen der wissenschaftlichen Geschichtsauffassung spielt nur in der Leugnung des Wunders eine untergeordnete Rolle, während durch die neue Geschichtskonstruktion der ursächliche Zusammenhang in der Geschichte selbst unheilbar zerstört wurde: Der Zusammenhang zwischen Jesus und dem Judentum oder dem Alten Testament, zwischen Jesus und Paulus, zwischen Paulus und den alten Aposteln, zwischen Urchristentum und altkatholischer Kirche war so gründlich aufgelöst, daß das Hervorgehen des einen aus dem anderen völlig unbegreiflich wurde. Es wurden durch diese Geschichtskonstruktion unlösbare Probleme geschaffen, die bis heute das Verständnis des Neuen Testamentes und des Urchristentums hemmen.

Der Konflikt des absoluten Idealismus mit der Bibel brachte den schon vorhandenen latenten Gegensatz zwischen Erweckungsbewegung und Idealismus zur Entwicklung und Vollendung.

Drittes Kapitel.

Die Trennung der Erweckungsbewegung vom Idealismus.

1. Die Bewegung in Norddeutschland.

Im Befreiungskriege hatten Idealismus und Erweckungsbewegung zusammengewirkt. Aber noch war die Erweckungsbewegung auf kleine Kreise beschränkt, in den höheren Schichten des Volkes nur literarisch vertreten, und noch keine Macht im öffentlichen Leben des Volkes. Nach dem Sturz der napoleonischen Herrschaft kam weit über die Grenzen Deutschlands hinaus in der europäischen Christenheit eine Erweckung zum Durchbruch, durch welche der Bann der Aufklärung gebrochen wurde.

Eine tiefgehende, weitgreifende religiöse Bewegung ergriff und erhob das Volk. Frohlockend schrieb Gotthilf Heinrich Schubert im Jahre 1816: „Der Vortag eines großen Frühlings ist gekommen; es blühen viele Bäume auf, nicht weil sie einer dem andern die Mode nachmachen, sondern weil der gemeinschaftliche Strahl von oben sie zum Blühen treibt.“ [1])

Mit derselben Begeisterung begrüßte Kottwitz die neue Erweckung als ein Werk des Geistes Gottes, einen großen Auferstehungsmorgen.

„Hunderte von Jünglingen werden an allen Orten durch den Geist Gottes geweckt. In allen Orten treten die Bekehrten in genauere Verbindungen. Selbst die Wissenschaft wird Dienerin und Freundin des Gekreuzigten.“ [2]) Sein Jünger Tholuck selbst war sich durchaus bewußt, daß diese Erweckungsbewegung aus den Befreiungskriegen entstanden war. Der Lebenshauch, der durch einen Teil unserer Kirche hindurchgegangen ist, ist nicht aus den Gelehrtenstuben und Hörsälen gekommen, sondern von den Schlachtfeldern. „Mit Blut hat Deutschlands Boden gedüngt werden müssen, ehe es wieder auf die Stimme Gottes und unseres Erlösers merken lernte.“ [3]) Als er schon ein führender Mann in der religiösen Bewegung war, erinnerte er sich noch an die Erhebung in Breslau, die er als Knabe erlebt hatte, mit Begeisterung. „In einer gegen Religion völlig indifferenten Umgebung ging damals durch mein jugendliches Herz elektrisch, wie eine unbekannte Macht, der erste starke Zug zu Gott hin.“ Er hob auch hervor, daß nicht nur die Not der Antrieb zu dieser Erhebung war, sondern vor allem die Buße. „Eine sittliche Scham hatte vorbereitet, was die Tage der Not vollendeten. Was noch in Preußen für edlere Gefühle empfänglich war, das war von tiefster sittlicher Scham erfüllt über jene gänzliche, jene hoffnungslose, jene ehrvernichtende Niederlage.“ [4])

Dabei täuschten sich die Führer der Erweckungsbewegung nicht darüber, daß das evangelische Christentum in der deutschen Christenheit keineswegs ausgestorben war. Stier schrieb an Tholuck: „manches deutsche Städtlein, wo weder Erweckung, noch Erbauungsstunden, noch ein gläubiger Prediger ist, hat in den Hütten und Häusern seine ganz formlosen unbekannten Christen.“ [5])

Auch Gustav von Below, der Führer der pommerschen Erweckungsbewegung,[6]) wußte, daß „unter den alten ordinären Bürgersleuten noch manche gläubigen Herzen zu finden seien.“ Er hatte erfahren, daß es „solcher verborgenen Christen noch überall viele gäbe, wenngleich sie sehr dünn gesät sind.“ In ihren Kreisen herrschte ein überliefertes instinktives Luthertum. Sie fragten von den Neuerweckten, „ob sie denn auch vom alten Glauben Luthers seien“ und ernährten sich geistig von Postillen und Andachtsbüchern aus der orthodoxen und pietistischen Zeit, die sich in den Gemeinden, in Pfarrfamilien forterbten und von vermögenden Leuten oft massenhaft und für viel Geld gekauft wurden. Diese kleinen Kreise, die Reste des Pietismus, waren die Ansatzpunkte, von denen aus die

neue Erweckungsbewegung den Rationalismus überwand und sich auch vom Idealismus, dem diese Kreise naturgemäß fern standen, trennte.

Ein typisches Beispiel für den Verlauf, den die Erweckungsbewegung in unzähligen einzelnen Lebensläufen nahm, ist die religiöse Entwicklung von Friedrich Perthes, einem der bedeutendsten Vertreter dieser religiösen Erhebung. Sein innerer Lebensgang zeigt in völlig gradliniger und normaler Form den Übergang von der Aufklärung und dem Idealismus zur Erweckungsbewegung. Seine Bekehrungsgeschichte hat nicht nur den Wert eines Beispiels, sondern bei seiner weitgespannten Wirksamkeit geschichtliche Bedeutung. Er hat sie selbst beschrieben.[7]) Als Knabe hatte er vom Christentum fast nichts gehört. Luthers Katechismus hatte er auswendig gelernt, ohne in seinen Inhalt eingeführt zu sein. „Die Konfirmation war derart, daß man sie gotteslästerlich nennen konnte. Hübner's biblischen Historien habe ich einige gute Kenntnisse und einen guten Eindruck zu verdanken. Lavater's Tagebuch fiel mir in die Hände und hinterließ einige religiöse Spuren. So kam ich fünfzehn Jahre alt nach Leipzig in eine sehr harte Lehre, zart an Körper und zart gestimmt."

Durch liederliche Bücher, die ihm vor Augen kamen, entzündet, gestand er sich, daß sein eigentlicher Feind nach wie vor die leidenschaftliche Sinnlichkeit seiner gesunden jugendlichen Natur war. Ähnlich wie Novalis und Baader kämpfte er tapfer und kraftvoll gegen diese Versuchung und suchte sich durch die Lektüre rationalistischer moralischer Literatur zu stärken, ohne über ein Schwanken zwischen begeistertem Streben nach Vollkommenheit und tiefer Niedergeschlagenheit herauszukommen. Der jugendliche Lehrling las nur zu seiner persönlichen Erziehung Ciceros Schrift über die Pflichten und Kants ethische Abhandlungen.[8]) Durch seine Jugendfreunde die Maler Speckter und Runge auf Schillers ästhetische Briefe aufmerksam gemacht, suchte er seiner natürlichen Neigung entsprechend den Weg zur Sittlichkeit durch die Schönheit, im Vertrauen auf ein durch die Kunst geläutertes sittliches Gefühl. Da lernte er Jacobi kennen, der ihm persönlich einen überwältigenden Eindruck machte. Der hob ihn über die Aufklärung und auch über Schiller hinaus, indem er ihn in seinem Gefühl eine Offenbarung Gottes erkennen lehrte. Die Grenze der ästhetischen Gefühlsreligion überschritt er mit Bewußtsein unter dem Einfluß von Matthias Claudius, dessen „einfältiger Hausvaterbericht" über die christliche Religion ihn zur Bibel hintrieb. Er kam damit über Runge und Speckter, aber auch über

Jacobi hinaus. Dem blieb er zeitlebens dankbar, ohne ihm zu verschweigen, daß er ihn über das Suchen nicht hinausgebracht habe zum Finden.[9])

Er entwickelte sich vollständig selbständig, frei von jedem gesetzlichen, kirchlichen Zwange, ein echter Jünger der Erweckungsbewegung, der von sich sagen durfte: „Mir wie allen meinen Altersgenossen hat keine Schule und kein Pfarrer, kein Befehl zum Kirchengehen oder Bibellesen jemals die ewige Wahrheit in Gestalt von Lehrsätzen aufgenötigt oder auch nur nahegebracht.“ [10]) Wenn er bekannte, zur völligen Gewißheit durchgedrungen zu sein, so berief er sich doch nicht wie die Pietisten auf einen Tag der Bekehrung, sondern gestand, „einen bestimmten Begnadigungsakt erfahren zu haben bin ich mir nicht bewußt.“ [11]) Aber gerade so stellt seine innere Geschichte den Typus der Erweckungsbewegung in ihrer Selbständigkeit und Freiheit vielleicht am reinsten dar, auch insofern als Perthes aus dem reinen Individualismus seiner Jugendjahre durch seinen Anteil an den Erlebnissen des Volkes in der Zeit der Erhebung sich der Wendung der Erweckungsbewegung zur Wirklichkeit nicht verschloß. Typisch in der Entwicklung dieses Mannes, der doch ein Autodidakt war, ist der Durchgang von der Aufklärung zur Erweckungsbewegung durch den Idealismus.

Der Übergang von der idealistischen Spekulation zur christlichen Frömmigkeit bildete in vielen Fällen die Mystik, die damit sich als die dem Idealismus und der Erweckungsbewegung gemeinsame Wurzel erwies. Ein Beispiel nicht nur, sondern ein wichtiges Glied in dieser Entwicklungsreihe ist der spätere Direktor des Wittenberger Predigerseminars Heinrich Schmieder.[12]) Mit dreizehn Jahren lernte er Kant, mit fünfzehn Jahren Spinoza kennen, schon als Schüler war er im transzendentalen Idealismus völlig zuhause. Eine mächtige Gärung rief Fichte in dem Studenten hervor, Schillers Idealismus erfüllte ihn „mit Idealen ohne Wirklichkeit.“ Unter dem Einfluß Goethescher Dichtung gestand er „aller Lebensfülle und Lebenskraft das Recht zu, sich nach Herzenslust zu ergießen.“ „Meine durch Goethe genährte Ansicht vom Leben erlaubte mir, mit der Sünde zu spielen und mich bis auf einen gewissen Grad mit ihr einzulassen.“ In der Empfindung, religiös durch diese Einflüsse nicht gefördert zu werden, lernte er Jakob Böhme kennen. Hier fand er im Unterschied von dem deistischen Gott der Theologen, der eine bloße Hypothese, eine Fiktion war, den lebendigen Gott, und diese Spekulation

bildete eine Brücke von der idealistischen oder Goetheschen Weltanschauung zum Christentum. Der Gott Spinozas, obgleich nur Weltseele, war ihm verständlicher als der Gott der Rationalisten, und Giordano Brunos Gottesbegriff zog ihn an, ohne seinen Glauben zu stören. Ebenso tiefen Eindruck machte ihm die deutsche Theologie. J. Böhme sprach wie Goethe „im Namen dessen, der sich selber schuf." Es war der Gott, der sich in der Natur offenbart, allerdings mit einem naturalistischen Grundzug, ohne Betonung des Unterschiedes von Geist und Natur, mit dem dunklen Gedanken der Natur in Gott. Aber in abgeklärter Form fand er diese Gedanken bei Baader wieder, und sie führten ihn zur Bibel und zum christlichen Glauben zurück. Er erkannte später die Schranken dieser Theosophie, aber er blieb ihr zeitlebens dankbar.

In Theosophie und Mystik lief auch das „geistliche Ringen und Regen am Ostseestrande" aus, das von den drei Brüdern von Below ausging. Auch diese Erweckung gehört in die große Bewegung hinein, die über die Religion des Idealismus hinausstrebte. Denn Gustav von Below, von dem sie ausging, war ein Schüler Fichtes, er hatte als Gardeoffizier am Befreiungskriege teilgenommen, war aber durch ungünstige Eindrücke, die er im Heere erhalten hatte, vom Offiziersleben unbefriedigt geblieben. In dieser Stimmung las er die Bibel. Damit kam eine Gärung in seine idealistische Grundanschauung. Er selbst schreibt an einen Freund:[13]) „Es wird dir in der Zeit, als wir zusammenlebten, die Bemerkung nicht entgangen sein, wie meinem ganzen Leben und Denken eine gewisse philosophische Ansicht zugrunde lag. . . Nun bin ich zwar von der Wahrheit dieser Ansicht in einem gewissen Sinne noch immer auf das Innigste überzeugt, aber meine Stellung zu derselben hat sich durchaus verändert. — Damals stand ich mitten darinnen; aus ihr heraus betrachtete ich alle Dinge; und da sie mit den Lehren des Christentums, wie ich es kannte, in der allerbesten Übereinstimmung war, so hielt ich es für keinen Frevel, es ohne Umstände mit hineinzuziehen, unsre Glaubenslehren mit meinem Verständnis zu durchdringen, und wenn sie nun von der Beschaffenheit waren, daß sie sich gegen eine solche Behandlung sträubten, so nahm ich keinen Anstand, sie auf meine Weise zu deuten, so daß alles recht schön zusammenpaßte." Ein interessantes Bekenntnis eines Anhängers des idealistischen Christentums.

Ein erneutes Fichtestudium bestärkte ihn nur in seiner Ansicht. Die Wirkung seines späteren Bibelstudiums beschreibt er selbst mit den Worten: „Meine ganze Philosophie trat in den Hintergrund zurück und diente nur dem Glauben zur Folie und auf diesem Platz soll sie fortan, so Gott will, bleiben." Der Idealismus sollte von nun an die Grundlage seines christlichen Glaubens werden. „Glücklicherweise hindert mich meine einmal gewonnene philosophische Ansicht nicht in diesem Werke der Besserung und Heiligung, weil sie, so weit menschliche Einsicht und Vernunft reicht, nichts enthält, was den Glaubenslehren Eintrag tun könnte. Sie hört da auf, wo diese anheben, und mein ganzer Irrtum lag nur darin, daß ich mich bestrebte, den Glauben selbst in die Philosophie mit aufzunehmen und ihn zu durchdringen." [14])

Die Erweckten lasen aber nicht nur die Bibel, sondern neben ihr vor allen Dingen den lutherischen Katechismus. Bei jeder Morgen- und Abendandacht wurde ein Abschnitt aus ihm erklärt. In den Hausgottesdiensten wurde er den erbaulichen Ansprachen neben der Bibel als Text zugrunde gelegt. Dadurch bekam das Christentum dieser Kreise den Charakter eines pietistisch gefärbten Luthertums,[15]) bis die Erfahrungen, die man hier wie anderswo im Kampf mit der rationalistischen Geistlichkeit machte, die Bewegung in eine mystische und theosophische Separation hineintrieben. Die Bewegung verlief hier also nicht wie sonst vom Idealismus durch die Mystik ins Luthertum, sondern von demselben Ausgangspunkt aus in umgekehrter Richtung. Aber daß sie diesen Ausgang nehmen konnte beweist doch, daß sie durch ihren Ausgangspunkt mit der Mystik innerlich verwandt war. Innerhalb der Kirche hat sie auch in Hinterpommern wie anderswo im Luthertum geendigt.

Den Anstoß, der die religiöse Bewegung aus der Enge privater Erbauungskreise und von den entlegenen Höhen der Literatur herab ins Volksleben trieb, gab in Deutschland das Reformationsjubiläum 1817. Bis dahin vegetierte die Erweckungsbewegung in den von der Literatur und der höheren Bildung unberührten Kreisen der Handwerker und kleinen Gewerbetreibenden, die als Reste des Pietismus übrig geblieben waren. Mit ihnen verbanden sich einige Mitglieder des Adels, die ebenfalls von der akademischen und literarischen Bewegung des deutschen Idealismus nicht tiefer berührt waren. Ein Bindeglied zwischen den geistig höherstehenden Schichten des Volkes und dem Pietismus der unteren Stände bildete die

Brüdergemeine. An sie schloß sich die neueinsetzende Erweckungsbewegung auch da an, wo sie zunächst nur einen literarischen Charakter trug. Diese unter der Asche glimmende Glut fachte das Reformationsjubiläum zu offener Flamme an. Damit knüpfte die neue religiöse Bewegung wieder an die Reformation an. Schon die literarischen Bahnbrecher der Erweckungsbewegung, vor allem Johann Georg Hamann, hatten sich dem Einfluß Luthers wieder geöffnet. Seit dem Reformationsjubiläum suchte die deutsche Christenheit den Anschluß an Luther aufs neue.

Es zeigte sich, daß der von ihm ausgehende Strom sich noch nicht erschöpft hatte, die religiöse Wiedergeburt war ein Verjüngungsprozeß, der auf die Anfänge des deutschen Protestantismus zurückgriff. Es war ein Jünger Schleiermachers, der die deutsche Christenheit zur Reformation Luthers zurückrief, nämlich Klaus Harms. Der Meister selbst, der ihm einst den Stoß zur ewigen Bewegung gegeben hatte, war nicht von Luther ausgegangen, sondern verband den Idealismus und Spinozismus, den er in seiner Person vereinigte, mit reformierter Theologie und der mystischen Frömmigkeit der Brüdergemeine. Sein einstiger Schüler war von der lutherischen Frömmigkeit ergriffen, die sich in den norddeutschen Gemeinden unabhängig von den akademischen Traditionen erhalten hatte. Die 95 Thesen, durch welche er an Luthers Tat erinnern wollte, wendeten sich gegen den Rationalismus. Die Bewegung, die sie hervorriefen, ergriff über die Kreise der Erweckungsbewegung hinaus auch die Anhänger des Idealismus. Die innere Abkehr der Gebildeten von der Aufklärung sprach sich aus. Niebuhr schrieb über den Streit: „Ich gebe Harms recht in allem, was er über die Irreligiosität einer ganz unabhängigen Moral denkt; dann in seinem Unwillen gegen ein Christenthum, welches keines ist, und selbst in seinen Persönlichkeiten gegen viele der dortigen Theologen.“ [16]) Freilich der neue Konfessionalismus war ihm wie seinen Gesinnungsgenossen unsympathisch. Über ihn urteilte er wie die meisten Gebildeten der damaligen Zeit. „Für eine Verirrung halte ich seine Beschränkung des ächten Christentums auf die symbolischen Bücher, und seinen Eifer gegen die Vereinigung der protestantischen Kirchen.“ Ihm erschien das Apostolikum als eine genügende Grundlage der Kirche. Seine Worte sind für das religiöse Urteil der neuen Zeit höchst charakteristisch. „Dieses (nämlich das Apostolikum) reicht wahrlich hin, um die Pfaffen auszuschließen, welche nur dem Namen nach zur Kirche ge-

hören: denn diese können dies Glaubensbekenntnis nicht annehmen. Dies, zusamt dem einfältigen Glauben an den Inhalt des Neuen Testaments als geoffenbartes Wort Gottes reicht wahrlich hin und ist zugleich unerläßlich; aber ich begreife nicht, warum man die Last schwerer machen will." Nicht viel anders urteilte ein Vertreter der Erweckungsbewegung wie Friedrich Perthes: „Ich gebe zwar nimmermehr zu, daß das Christentum nur im Luthertum sich finde, aber sehen kann man an Harms, was hinter dem Zaune aufwächst, oder vielmehr, daß Gottes Sonne überall scheint und nicht bloß auf dem Katheder."[17]) Dagegen Schleiermacher kam durch den Vorstoß seiner ehemaligen Schüler in einen inneren Zwiespalt hinein. Persönlich urteilte er über Harms wohlwollend und gerecht, aber als Vorkämpfer der Union verwarf er das neue Luthertum scharf, während umgekehrt Harms den reformierten Zug bei Schleiermacher herausfühlte und ablehnte. Nicht ohne Bedauern sahen Schleiermachers jüngere Freunde, daß die rationalistischen Gegner von Harms sich als Parteigänger Schleiermachers fühlten, weil er gegen diesen ihren Feind in die Schranke getreten war. Auch der geschichtliche Zusammenhang Schleiermachers mit der Aufklärung kam in der Auseinandersetzung mit dem neuen Luthertum zum Vorschein.[18]) Noch ein andrer von seinen Schülern, ein begeisterter Anhänger des Idealismus, ging zum Luthertum über, es war Henrik Steffens. Das Luthertum Scheibels konnte darum Einfluß auf ihn gewinnen, weil er sich als Naturphilosoph dem Realismus des Luthertums innerlich verwandt fühlte. Er bekannte in seiner Schrift „von der falschen Theologie und dem wahren Glauben" (1823), daß ihm die Religion gegenüberstehe wie die Natur „ganz von dem reflektierenden Bewußtsein getrennt".[19])

Diese Hinwendung zum Luthertum beruhte keineswegs auf einem gelehrten Studium. An wissenschaftlicher Lutherkenntnis konnte sich niemand aus der Erweckungsbewegung mit dem alten Supernaturalisten Planck vergleichen. Der Antrieb, der von Luther ausging, war zunächst eine religiöse Anregung, die eben darum über die Kreise der Theologen hinausging.

Ein Zeuge dieser Bewegung wie Tholuck bestätigt ausdrücklich, daß Luthers Wort „erst seit der Zeit des neuerwachten Glaubens durch unzählige Kanäle wieder unter das deutsche Volk ausgegangen sei."[20]) Der ungeschichtliche Sinn der Aufklärung war damit überwunden; und man wandte sich zur Vergangenheit zurück. „Es war

in der Tat die Freude über vorenthaltene, neugewonnene Schätze, welche damals die religiösen, dichterischen und historischen Denkmäler der Vorfahren mit solcher Begeisterung begrüßen ließ." Perthes, der mit dem Blick des Verlegers dieser Bewegung folgte und sie mit innerer Anteilnahme begleitete, gab denn auch eine Auswahl aus Luthers Schriften heraus mit der Absicht, sie der deutschen Christenheit wieder zugänglich zu machen.[21]) Es ist bezeichnend, daß er sich dadurch den Zorn des Rationalistenhäuptlings Paulus zuzog. Es gab Katholiken in der Erweckungsbewegung, die mehr Verständnis für diese Lutherrenaissance hatten. Ludwig Richter las in Rom mit seinen Freunden, den jungen, deutschen Künstlern aus Walchs Ausgabe der Werke Luthers, die sie sich aus der Kapitolsbibliothek verschafft hatten: „bis die Müdigkeit Buch und Auge schloß."[22])

Der junge Leopold Ranke nannte noch in seinem Alter neben Thukydides und Niebuhr die Werke Luthers, durch die er in seiner Jugend „keinen geringen Impuls erhalten habe."[23]) Sein Bruder Heinrich fand ihn im Jahre 1817 mit Luthers Werken beschäftigt in der Absicht, ein Werk über Martin Luthers Evangelium zu schreiben. Der junge Historiker verteidigte sogar gegen seinen theologischen Bruder Luthers Abendmahlslehre. Dieser bemerkte dazu:[24]) „Ich hatte den Glauben nicht mehr, aber daß mein Bruder ihn halte, erfüllte mich mit großer Freude." Dies neuerwachende Lutherstudium verstärkte und vertiefte die Erweckungsbewegung.

Sie strebte überall über den Idealismus hinaus, zunächst ohne ihn damit zu verwerfen. Leopold von Ranke nannte neben Luther ausdrücklich auch Fichte. Typisch ist auch die religiöse Entwicklung seines Bruders Heinrich Ranke.[25]) Im Elternhaus und in Schulpforta war er in festen christlichen Überzeugungen erzogen. Erst in seiner Studentenzeit in Jena und Halle geriet er unter den Einfluß der rationalistischen theologischen Kritik. Das Ergebnis war, daß er dem Studium der Theologie entsagte und auf ein geistliches Amt verzichtete. Eine entscheidende Wendung erlebte er erst auf Rügen unter dem Einfluß eines Erweckungspredigers Baier, der eine vorübergehende Erweckungsbewegung auf Rügen entzündet hatte. Auch ihn führte dieses Erlebnis zum Studium Luthers. Die Auslegung der Abschiedsreden Jesu und der Kleine Katechismus führten ihn zum reformatorischen Glauben zurück.

So war es in weiten Kreisen Luther, der über die idealistische Frömmigkeit hinausführte. Verschiedene religiöse Motive wirkten

bei dieſer Wendung zur reformatoriſchen Frömmigkeit hin zuſammen. Es war zunächſt ein Drang zur Gemeinſchaft. Die Idealiſten ſuchten die ariſtokratiſche Erhebung des freien autonomen Individuums, welches ſelbſtändig und geſchloſſen ſeinen religiöſen Beſitz aus ſeiner eigenen ſchöpferiſchen Vernunft erzeugt. Schon die Pietiſten hatten ein ſtarkes Bedürfnis nach religiöſer Gemeinſchaft. Ein wirkliches Gemeindeleben zeigte damals nur die Brüdergemeine, und es übte auch auf dieſes Geſchlecht eine unverkennbare Anziehungskraft aus. Die Anfänger der Erweckungsbewegung verkehrten brieflich miteinander oder trafen ſich höchſtens in kleinen Kreiſen, in denen „die ſchönen Seelen" ihren innern Reichtum gegenſeitig austauſchten und mit Entzücken genoſſen; die höchſte Form der religiöſen wie der wiſſenſchaftlichen und künſtleriſchen Gemeinſchaft war weniger die Rede als das Geſpräch und der Briefwechſel.

Es iſt kein Zufall, daß Schleiermacher ſeine Reden über die Religion niemals wirklich gehalten hat. Aber die große Zahl der religiöſen und philoſophiſchen Geſpräche, in welche dieſe reichen Geiſter es nicht verſchmähten, ihren ſprudelnden Gedankenſtrom zu gießen, ſind keineswegs nur eine Nachahmung der platoniſchen Dialoge, ſondern ſie ſpiegeln die lebendige Unterhaltung wider, in welcher die Geſellſchaft des Idealismus und der Erweckungsbewegung ihren geiſtigen Beſitz teilte und genoß. Die philoſophiſchen Zirkel waren ariſtokratiſch, vornehm und zurückhaltend. Von den Erbauungsſtunden der Erweckungsbewegung kann man das nicht ſagen. Hier trafen ſich der Adel und der Handwerkerſtand, die Ariſtokraten der Bildung und des Geiſtes mit den unliterariſchen unteren Schichten der Geſellſchaft. Steffens bekannte: „Ich habe unter den ſogenannten ungebildeten Ständen oft Menſchen kennen gelernt, die mich durch ihre ſtille Religioſität anzogen."[26]) Schubert fühlte ſich nirgends wohler als in dem Hauſe des Bäckermeiſters Bürger in Nürnberg. Tholuck verkehrte noch in Halle nach dem Vorbild ſeines Meiſters Kottwitz mit beſonderer Vorliebe in dem Hauſe eines Handwerkers. Aber auf die Dauer konnte dieſe enge Gemeinſchaft in kleinen privaten Kreiſen dem chriſtlichen Bedürfnis doch nicht genügen. Die perſönliche innere Erfahrung trieb über die Schranken des einzelnen Individuums hinaus. So ſchrieb L. v. Gerlach an Adolf v. Thadden: „Es war keine kleine Aufgabe, aus unſerem mir bekanntlich höchſt ehrwürdigen Pietismus und Herrenhutertum der zwanziger Jahre in evangeliſche Kirchen überzugehen. Dieſe

Aufgabe ist uns einmal gestellt."[27]) Steffens konnte bekennen: „Ich habe die Auferstehung des Herrn innerlich erlebt, ich habe ihn erschüttert sterben und begraben sehen." Aber er fügte hinzu: „Ich sehnte mich nach einer Gemeinde."[28]) Damit sprach er eine weitverbreitete Stimmung aus. Was die Erweckten suchten war eine Kirche. Diese christliche Sehnsucht nach einer Kirche entsprach dem Verlangen der Patrioten nach einem Staat. Einen klaren Blick für diese Bewegung hatte Perthes. „Ein dunkles Gefühl verlangt überall nach Kirche," schrieb er einmal, „aber in der Erkenntnis des Verlangten sind wir noch weit zurück." Es gab weite Kreise, die dieses Gerinnen der Erweckungsbewegung zu einer Kirche als eine Erstarrung des christlichen Geistes fürchteten. „Die Protestanten haben keine Kirche und können keine haben," schrieb ein Freund an Perthes, „und das ist kein Unglück, denn lieber keine Kirche, als den freien Geist des Christentums aufgeben."

Unter den Führern der Erweckungsbewegung war es besonders Neander, der dem Verlangen nach einer Kirche verständnislos und ablehnend gegenüberstand. Einer seiner Freunde schrieb darüber an Perthes: „Sobald er von dem Inneren auf das Äußere geht, läßt seine ganze Persönlichkeit ihn fehl greifen. Alles Äußere ist ihm gänzlich unbekannt. Er kennt nicht die Menschen, nicht deren Verhältnisse, nicht die Kämpfe, die die Menschenbrust und das Menschenwesen erfüllen." Aber unzweifelhaft war Neander in diesem Urteil ein genuiner Vertreter der ursprünglichen Erweckungsbewegung. Obgleich Perthes selbst „im Gegensatz zu Neander und manchen anderen Freunden von dem Bedürfnis der Christen nicht nur nach kirchlichen Gemeinschaften, sondern auch nach einer allgemeinen christlichen Kirche überzeugt" war, so traute er doch dem Protestantismus keine kirchenbildende Kraft zu. Und dieses Urteil teilten weite Kreise der Erweckungsbewegung, teils mit Bedauern, teils mit Befriedigung.[29])

Diese Unkirchlichkeit der beginnenden Erweckung hatte zur Folge, daß Katholiken und Protestanten sich in ihr zusammenfanden und verstanden. Franz von Baader war ein genuiner Katholik, der auch Luther kritisch gegenüberstand. Er warf ihm vor, daß er Papsttum und Katholizismus für untrennbar gehalten habe. Luthers Begriff eines Glaubens ohne Werke beurteilte er als ein Gegenstück zu Kants Freiheitsbegriff.[30]) Er hielt seine eigene Religionslehre für heilsamer als Luthers Mönchsphilosophie.[31]) Luther galt ihm als unwissen-

schaftlich, und wie er den katholischen Theologen das Recht wahren wollte, mehr zu wissen als ihre Vorfahren, so auch den protestantischen mehr als Luther.[32]) Er stellte Jakob Böhme hoch über Luther.[33]) Es verrät, meinte er, wenig Einsicht von dem protestantischen Gelehrten, wenn sie noch immer und immer wieder ihren unwissenschaftlichen Luther zitieren, Jakob Böhme aber ignorieren. Aber in diesen Urteilen verrät sich doch nur die Abhängigkeit der idealistischen Spekulation von der Mystik. Im übrigen stand Baader in einem noch weit schrofferen Gegensatz zu den zeitgenössischen katholischen Theologen und besonders zum Papsttum. Ähnlich wie die Protestanten der katholischen Kirche bemüht er sich, dem Protestantismus eine relative Berechtigung zuzugestehen. Er hat die Bedeutung einer Opposition, durch deren Bestehen und Überwinden die Kirche sich neu zu bekräftigen oder selbst die Schuld einer verwahrlosten Entwicklung zu büßen hat, anerkannt. Auch er hielt an einer beide Kirchen verbindenden Einheit fest.[34]) Seine eigentlichen Anhänger hatte er deshalb im Protestantismus.

Es war ein ähnliches Verhältnis wie in der umgekehrten Richtung die Freundschaft eines so echten Lutheraners wie Hamann mit dem Kreise der Fürstin Gallitzin. Im allgemeinen unterschieden sich die Anhänger der Erweckungsbewegung von den Rationalisten durch ihre ausgesprochene Sympathie mit den Anhängern der katholischen Erweckungsbewegung. Diese ganze religiöse Bewegung war ursprünglich interkonfessionell. Perthes verlegte und verbreitete Friedrich Stolbergs Werk über die Geschichte der Religion Jesu. Der Rationalismus machte, meint er, den Anspruch eins und dasselbe mit dem Protestantismus zu sein und bekämpfte die Erweckungsbewegung als mystischen Katholizismus. „Sie griffen," sagte Perthes, „den Katholizismus an und meinten das Christentum." Perthes und seine Gesinnungsgenossen waren es deswegen zufrieden, als heimliche Katholiken verschrien zu werden. Es ist nicht zu leugnen, daß die Männer der Erweckungsbewegung dadurch blind gegen die römische Gefahr wurden. Mit kühler Objektivität schrieb Ranke 1834 seine Geschichte der Päpste. In dieser Ruhe sah er den historischen Charakter seiner Darstellung. „Die Zeiten, wo wir etwas fürchten konnten," sagte er in der Vorrede, „sind vorüber. Wir fühlen uns allzugut gesichert." Einen schärferen Blick für die drohende Gefahr hatte sein Meister Niebuhr, denn er stand im öffentlichen Leben. Schon 1826 schrieb er an Perthes: „Jetzt ist alles alte Böse in seinem

ganzen Umfange erwacht. Alles Pfaffenwesen, alle, auch die gigantischsten Eroberungs- und Unterjochungspläne, und es ist kein Zweifel, daß sie auf Religionskriege und alles, was dahin führt, hintrachten und hinarbeiten." [35])

Einstweilen verhallten diese Warnungsrufe bei den Frommen wie bei den Freien ungehört. Im ganzen war man geneigt von den Mißbräuchen abgesehen die beiden Kirchen als zwei gleichberechtigte, einseitige und daher einander ergänzende geschichtliche Darstellungen des Christentums anzusehen. Unter diesem Gesichtspunkt hat sie denn auch Schleiermacher in seiner Glaubenslehre beurteilt, und Perthes sprach die durchschnittliche Überzeugung, die in der Erweckungsbewegung herrschte, aus, wenn er sagte, daß der Protestantismus so wenig ohne die katholische Kirche, wie der Katholizismus ohne die Reformation Bestand gehabt hätte. Jede der beiden Kirchen müsse sich an der anderen ergänzen, prüfen und erneuern." [36])

Noch weniger gab es einen Gegensatz in der Erweckungsbewegung zwischen den protestantischen Konfessionen. Die Erweckungsbewegung in Hinterpommern, also in einem ausgesprochen lutherischen Gebiete wurde gefördert durch reformierte Geistliche wie Riquet in Stettin und den reformierten Hofprediger Metger in Stolp, den Nachfolger Schleiermachers, obgleich dieser aus seinem reformierten Bekenntnis kein Hehl machte. Ebenso wirkten die Reformierten Mencken in Bremen und Geibel in Lübeck auf die Erweckung innerhalb der lutherischen Kirche ungehindert ein. Die ausgesprochen lutherische Erweckung in Bayern ging von dem Erlanger reformierten Theologen Krafft aus. Er hat entscheidend auf die religiöse Entwicklung von Harleß, Hofmann, Löhe, Thiersch eingewirkt. Unzweifelhaft hing dieser ökumenische Charakter der Erweckungsbewegung mit ihrem idealistischen Ausgangspunkt zusammen. Einseitigkeit kann man den Frommen dieser Zeit nicht vorwerfen. Auch wenn sie sich vom Idealismus abwendeten, so blieben sie den deutschen Denkern und Dichtern doch meistens dankbar. Schubert nannte noch nach seiner Bekehrung Goethes Wahlverwandtschaften ein „tief in eine neue Welt gegründetes Buch". Thiersch verdankte dem jungen Erlanger Philosophen Schaden, einem Schüler Baaders und Schellings erst Verständnis und Dankbarkeit für die neuere Dichtung. Als die Erbauungszirkel, die Steffens nach seiner Bekehrung in Breslau hielt, durch einen gehässigen Klatsch verleumdet

wurden, konnte er geltend machen, und man glaubte es dem geistvollen Mann ohne weiteres, daß hier „Unbefangen alle Gegenstände der Wissenschaft, Kunst und Politik" in den gemeinsamen Betrachtungen besprochen wurden.

Ludwig Richter las auch später neben dem Evangelium zeitweise nur Goethe und Jeremias Gotthelf, und er schrieb unter sein Bild das Wort Goethes: „Große Gedanken und ein reines Herz, das ist's, was wir uns von Gott erbitten sollten." Heinrich Thiersch war ein begeisterter Verehrer der Antike, er schrieb von seinen Studien aus den Jahren 32 und 33: „die strenge Gerechtigkeit, die Wahrhaftigkeit und das ganze sittliche Ideal der stoischen Ethik kamen den Wirkungen des Religionsunterrichtes zu Hilfe." [37]) Tholuck begann als verständnisvoller Kenner der orientalischen Mystik. Eine der ersten Schriften Hengstenbergs war eine Übersetzung der Metaphysik des Aristoteles. Noch war die Auffassung Winckelmanns und Goethes von der Antike nicht in die Schule gedrungen. Die Vermählung des Christentums und der Antike, die Melanchthon in die deutsche Bildung eingeführt hatte, der Humanismus beherrschte die deutsche höhere Schule. Otfried Müller verband seine Begeisterung für das Griechentum mit Bewußtsein mit seinen christlichen Überzeugungen. Der Philologe Nägelsbach stand der bayrischen Erweckungsbewegung innerlich nahe. In seinen wissenschaftlichen Arbeiten macht er aus seinem religiösen Standpunkt kein Hehl. Die Religion des Griechentums stellte sich ihm als „das Sehnen und Ringen des Menschengeistes nach dem Besitz des einen, des lebendigen persönlichen Gottes dar". „Dieses Suchen Gottes ist der lebendige Pulsschlag in der gesamten religiösen Entwicklung des Altertums." Durch seine wissenschaftliche Arbeit wollte er dieses edle „durch das Christentum aufs tiefste befriedigte Suchen" zur Anschauung bringen in der Absicht, den antichristlichen Tendenzen seiner Zeit entgenzuwirken. So schrieb er im Vorwort zur hosmerischen Theologie. Kraftvoller kann man die Einheit der Erweckungsbewegung mit dem Klassizismus nicht aussprechen. Der Gegensatz ging nicht von den christlichen Tendenzen aus.

Nur die Gegner der Nazarener warfen diesen einen Haß gegen das Griechentum vor. Schmollend standen die Alten, die ganz in der Antike aufgegangen waren, diesem Treiben gegenüber. „Sie mußten," sagte Ludwig Richter, „das Nazarenertum hassen, zumal sie Christentum und Pfaffentum nicht zu unterscheiden vermochten,

sondern für ein und dasselbe zu halten schienen."[38]) Der alte Rauch brauste heftig auf, als der junge Ernst Rietschel bei dem Anblick einer Niobe nicht sofort in Begeisterung geriet. „Nicht wahr, wenn es eine Madonna gewesen wäre, würde sie Ihnen wohl in die Augen gefallen sein." Aber der Verdacht war ungerecht, denn der Junge nahm den Vorfall zum Anstoß, die Antike künftig aufmerksamer zu betrachten. Jedenfalls hinderte ihn seine christliche Erziehung nicht daran.[39])

Wie das neue Geschlecht der Erweckung nach Gemeinschaft und nach Kirche verlangte, so suchte es auch nach Tat. Beides hing innerlich zusammen. Die Tat stiftet Gemeinschaft und die Gemeinschaft befähigt zur Tat. Nur in der Gemeinschaft und für sie gibt es Tat. Dieser Drang zur Tat wohnte schon dem Idealismus inne und verband ihn innerlich mit der Erweckungsbewegung. Andrerseits aber war gerade der Idealismus eine überwiegend philosophische und literarische Bewegung. Er verstärkte die natürliche Neigung der Deutschen zur Spekulation und Theorie.

Gerade nach der heroischen Bewegung der Befreiungskriege folgte ein Rückschlag der Erschöpfung, durch welchen das deutsche Volk wieder in eine rein literarische Existenz zurückzufallen in Gefahr geriet.[40]) Die Politik der Kabinette, welche aus Angst vor der Revolution die Völker auf den Standpunkt der obrigkeitlichen Bevormundung niederzuhalten beflissen war, war an diesem Herabsinken der Tatkraft nicht ohne Schuld. Auch die religiöse Bewegung war in Gefahr, sich in Theorie und Theologie zu erschöpfen. Die Männer der Erweckungsbewegung empfanden diesen Mangel wohl. Perthes beklagte es, „daß unsere Pfarrer mehr Männer des Wortes als der Tat, zu wenig Pfarrer und zu viel Theologen sind."[41]) In der Tat, die Theologen überwogen in der Erweckungsbewegung in bedenklicher Weise und doch drängte die ganze Bewegung über die Theorie hinaus zum Werk. Die Befreiungskriege hatten die Augen geöffnet für das Volk, für seine Kraft, aber auch für seine Not. Darum hatte sich das Interesse der Gebildeten den Aufgaben der Volkserziehung zugewendet. Die führenden Männer der Erweckungsbewegung hatten einen klaren Blick für die beginnende soziale Not der niederen Volksschichten. Als Perthes im Jahre 1816 die doch noch sehr bescheidenen Anfänge der Fabriktätigkeit in Westdeutschland sah, und den Luxus, der sich in den besitzenden Kreisen damit verband, sah er mit prophetischem Blick in diesen Verhältnissen „ein Grab unseres Charakters,

unserer Sitten und unserer Kraft."[42]) Baader hat im Unterschied von den spekulativen Idealisten allein eine ernsthafte soziale Ethik ausgebildet. Später hat niemand so klar wie J. H. Wichern den Anteil des Kommunismus an der Revolution von 1848 erkannt, diese wichtige Tatsache, die die Geschichtsforschung bis heute noch nicht genügend gewürdigt hat. Er schrieb am 10. März: „Das Gefährliche ist die Bewegung unter den kommunistischen Handwerkern, gegen die man so lange blind gewesen. Oben täuscht man sich, unten gärt alles in Unzufriedenheit. Der rechte Moment, von oben herab zu handeln, wird schwerlich eingehalten werden; so wird man gezwungen tun müssen, wozu man jetzt noch die Initiative ergreifen könnte."[43]) Er sollte im schlimmsten Sinne des Wortes recht behalten. Unter den Schilderern des Volkes hat allein Jeremias Gotthelf diese Gefahr gesehen und in dem Roman: Jakobs, des Handwerksgesellen Wanderungen durch die Schweiz mit einer Sachkunde beschrieben, die den Wert einer Quelle hat. Das war unmittelbar vor der Revolution, im Jahre 1846. Diesen Blick hatten die Männer der Erweckungsbewegung von Anfang an. Die ersten Ansätze zur Inneren Mission liegen in der Zeit der Befreiungskriege, in dem Drang zur Tat, der Idealismus und Erweckungsbewegung miteinander verband.

Einer der merkwürdigsten Männer dieser neuen Erhebung war Johannes Falk in Weimar. Zugleich einer der Genossen der goldenen Tage von Weimar und Jena, bis an sein Ende ein begeisteter Verehrer und verständnisvoller Freund Goethes und dann doch ein Anfänger der neuen Zeit, einer der Vorläufer der Inneren Mission, dessen Wirken ein Bindeglied bildet zwischen dem Idealismus der klassischen Zeit und dem Realismus der neuen Zeit der Tat. Im allgemeinen wandte sich das neue Geschlecht auch von Goethe ab. Einem Burschenschafter wie Wolfgang Menzel galt auch er als ein Führer des alten Geschlechts, das in sinnlichem und geistigem Genuß Volk und Vaterland vernachlässigt hatte und schuld war an dem Sturz der alten Zeit. So urteilten nicht nur die Männer der Erweckungsbewegung, sondern auch die Vertreter der liberalen Politik wie Börne. Der neue Realismus in Kirche und Staat wandte sich von Goethe ab. Gerade weil Johannes Falk dieser Bewegung angehörte, so übersah er die Kurve, die damit das deutsche geistige Leben nahm, und erkannte die Gefahr, daß der innere Zusammenhang der geistigen Entwicklung des Volkes zerrisse. Er erkannte

den innersten Grund des beginnenden Gegensatzes. „Goethe war und zwar eben durch den eigensten Vorzug seiner Natur selbst mit seiner Zeit in einen heftigen Widerspruch geraten. Goethe wollte betrachten. Seine Zeit wollte handeln.“ [44])

Der Alte hatte selbst einmal zu Falk gesagt: „Religion und Politik sind ein trübes Element für die Kunst. Ich habe sie mir immer so weit als möglich vom Leibe gehalten.“ „Nun traf es sich aber gerade,“ bemerkte Falk dazu, „daß Religion und Politik, Kirche und Staat die beiden Pole wurden, zwischen denen sich das Jahrhundert, worin er lebte, neu gestalten sollte.“ Wie tief verstand ihn doch Falk, gerade weil er diesen Zwiespalt in sich durchlebt hatte. Wenige seiner Zeitgenossen haben ihn so fein verstanden und so gerecht beurteilt. Seine ganze Schwäche so wie seine ganze Stärke lag in seinem Verhältnis zur Natur, an die er sich verlor. Er war selbst als Genius ein Stück vollendeter Natur. Alle Unnatur, alles Erzwungene war ihm zuwider. Alle Erhebung über die Natur hinaus, alles Metaphysische war ihm fremd. „Die Flucht des Übersinnlichen war mit ihm geboren,“ denn er hielt sich nur an die Erfahrung. „Die angeborene ruhige Betrachtung aller Dinge, wie sie Goethe eigen ist, konnte in ihm jenen sittlichen Enthusiasmus unmöglich aufkommen lassen, wie ihn die Zeit forderte.“ Der Kampf gegen das Böse, den die Zeit aufnahm, widersprach der ruhigen Betrachtung, mit der sich Goethe über alle Gegensätze erhob, aufs schärfste. Sie warf ihm „kalte und liebloſe Gleichgültigkeit vor“.

Die Wende der Zeiten ist damit treffend bezeichnet, und es ist bedeutsam, daß ein Mann, der sie so tief mitgemacht hatte, Goethe so gerecht zu beurteilen verstand, daß er hoffen konnte, „die Kirche wie der Staat werden sich der Früchte dieses majestätischen Baumes echt deutscher Abkunft und Beschaffenheit in der Folge zu erfreuen haben“. [45]) Dieses Urteil verdient um so mehr hervorgehoben zu werden, als Falk selbst dem neuen Geschlechte angehörte, welches sich unter dem Einfluß der Erweckungsbewegung mit Bewußtsein und Kraft von der Literatur zur Tat wandte. So konnte er die denkwürdigen für diese Epoche des deutschen Lebens so charakteristischen Worte in sein Tagebuch schreiben: „Ich war ein Lump mit tausend andern Lumpen in der deutschen Literatur, die dachten, wenn sie nur an ihrem Schreibtisch säßen, so sei der Welt geholfen. Es war noch eine große Gnade Gottes, daß er, anstatt wie die andern, mich zu Schreibpapier zu verarbeiten, mich zu Scharpie

benutzte und in die offenen Wunden der Zeit legte. Da wird nun freilich den ganzen Tag an mir gezupft und gerupft, denn die Wunde ist groß, und sie stopfen zu, solange noch ein Faserchen an mir übrig ist.“[46])

Die Not der Zeit und der Tod von vier seiner eigenen Kinder, denen später noch zwei andere folgten, öffnete ihm die Augen für die verwahrloste Jugend der unteren Stände. Dieser ehemalige Literat bekam einen scharfen Blick für die soziale Not des Volkes. Nicht nur für die Verarmung, sondern auch für die geistige Unterernährung der niederen Volksschichten, mitten in der Blüte der deutschen Literatur. „Es ist kein Wunder, daß das Volk lieber in die Schenken als in die Kirchen läuft, lieber die Zeitungen als die Bibel liest.“[47]) Er sah den Riß, der infolge der klassischen Bildung durch das Volk ging, und der die sozialen Gegensätze verschärfte.[48]) So erschien ihm der Religionsunterricht als die wichtigste Aufgabe der Volkserziehung, und er begann mit der Einrichtung von Sonntagsschulen. „Bei der Jugend muß die Wiedergeburt des Volkes anfangen. Europa, das gelehrte, christliche Europa muß wieder auf sein altes, historisches Fundament zeitgemäß zurücktreten, und in seinen Schulen beim Namen Christi seine Knie beugen lernen, oder Gott wird ihm, wofern unser Stolz das nicht zuläßt, aus den Sätteln und Steigbügeln der Völker, die sich noch vor ihm bücken, eine solche Kniebeugung verordnen, daß allen, die es sehen und hören, Furcht und Entsetzen darüber ankommen wird.“[49]) Mitten in der Hochblüte des deutschen geistigen Lebens legte sich wie ein Bann die prophetische Ahnung auf seine Seele, daß dem alten Europa von Asien her der Untergang drohe. Die Notwendigkeit der Inneren Mission dämmert ihm auf: „Wie steht es mit der Heidenbekehrung in Europa.“ Merkwürdigerweise fürchtete er, „wenn das heidnische Leben so fortgeht,“[50]) Gericht und Wiedergeburt Europas von dem asiatischen Osten her, den man damals in Deutschland literarisch kennen lernte. Er kannte auch die Schwächen des landläufigen Christentums seiner Zeit. Er sah sie nicht nur im Rationalismus, denn wie fast alle Führer der Erweckungsbewegung war er weder orthodox noch pietistisch. Er traf einen Grundschaden des kirchlichen Christentums, wenn er aussprach, daß die Angst um das eigene Ich und seine Seligkeit, die über der eigenen Errettung die wahre Liebe vergißt, den Untergang des Ich mit Leib und Seele in einem seligen Wir, daß diese „im Grunde weiter nichts als ein himmlischer Egoismus

ist.“[51]) Diesem „Glaubensegoismus“ gegenüber, welcher in das Predigen eine Wichtigkeit setzt, die es von Natur nicht hat, vertrat er die Predigt der Tat.[52])

Und er leistete, was er forderte. Sein Tagebuch gewährt einen tiefen Einblick in die kirchlichen, sittlichen und sozialen Zustände Weimars zu Karl Augusts Zeiten. Wohl half ihm der Herzog, aber in einem verwahrlosten, verseuchten und verschmutzten Volk stand eine völlig gedankenlose Verschwendung des Hofes. Mehr Sinn für Pferdezucht, als für Volkserziehung, weit mehr Geld für Austern als für verwahrloste Kinder. Er klagte bitter, daß der Großherzog nur für den Tag lebe und entweder den Hasen oder einer eitlen Weltehre nachjage und als treuer Schüler Friedrichs des Großen nach seinen aufgeklärten Grundsätzen Falks Arbeit für Torheit oder Phantasterei hielt. Dabei eine bureaukratische Regierung, die sich bei dem äußeren Schein aktenmäßiger Ordnung in der Armenversorgung beruhigte, verständnislose Landstände, eine Hemmung jeder tatsächlichen Hilfe durch polizeiliche Kleinlichkeiten. In beständigem Kampf mit dem Unverstand und der Härte der Behörden, den Landständen unter größten persönlichen Opfern und einer Selbstverleugnung, die die Berührung mit dem äußersten physischen und moralischen Schmutz nicht scheute, führte er sein Werk, die Jugend durch „Liebe und persönliche Aufopferung“ zu retten, durch, immer in Nöten und Schulden mit einem Vorsehungsglauben, der dem von August Hermann Francke und Jung Stilling nicht nachstand. Ihn trieb die Erkenntnis, daß der Mensch zur Tat und zur Liebe berufen ist, „daß wir selbst Hand anlegen und uns zum zweitenmal selbständig erschaffen sollen.“[53]) Dies Gebot ist eine Offenbarung, die in der Natur selber liegt. „Wehe dem, der die Offenbarungen seines eigenen Geistes vernachlässigt, der vergißt, daß derselbe Gott, der ihm die Bibel gegeben, ihm auch die Hände und die Augen gegeben hat.“[54]) In dieser einfachen Erkenntnis lag ein großer Fortschritt.

Gerade als Freund Goethes und Anfänger der Inneren Mission ist Falk ein Mann der Übergangszeit, die sich vom Idealismus der modernen Zeit zuwandte.

Als einer der ersten, die sich der Tat und dem Volk zuwandten, ist Falck mit dem Baron von Kottwitz innerlich verwandt. Aber Kottwitz kam nicht vom deutschen Idealismus her. Er war angeregt durch die Brüdergemeine, besonders durch Spangenberg.

Durch seinen Briefwechsel mit Tholuck hindurch ziehen sich die Losungen und besonders die Lieder der Brüdergemeine. Wie der Adel im allgemeinen, so war auch Kottwitz vom deutschen Idealismus nicht tiefer berührt. Charakteristisch ist die einzige Aussprache mit Fichte, von der Jacobi berichtet. Die soziale Tätigkeit des Barons, die dem Ideal nahestand, welches Fichte später selbst in den Reden an die deutsche Nation zeichnete, erweckte in Fichte den Wunsch, Kottwitz kennen zu lernen. Das Gespräch kam auf das Gebet, und Fichte sagte höchst bezeichnenderweise „das Kind betet, der Mann will." Kottwitz wies auf die Nöte seiner sozialen Arbeit hin, die ihn in ganz derselben Weise zum Gebet nötigten wie Falk. Fichte, erzählt der Baron, schloß das Gespräch mit den Worten: „Ja, lieber Baron, dahin reicht meine Philosophie nicht." In jedem Fall ist die Anekdote charakteristisch für das Verhältnis der neuen sozialen Arbeit zum Idealismus. Kottwitz lebte ganz ähnlich wie Falk und unter denselben Schwierigkeiten in einer ausgedehnten sozialen und seelsorgerlichen Wirksamkeit. Der tiefe Eindruck, der von seiner Persönlichkeit ausging und durch den er zu einem der Führer der Erweckungsbewegung wurde, ging keineswegs von einer evangelistischen Tätigkeit aus, da er es vielmehr vermied, selbst öffentlich das Wort zu ergreifen. Der Einfluß, den er auch innerlich auf weite Kreise ausübte, knüpfte sich an seine Liebestätigkeit. Auch er war wie Falk durchaus ein Mann nicht des Wortes, sondern der Tat, und doch diente seine soziale Tätigkeit evangelistischen Zielen, denn sie ging hervor aus der Erkenntnis, daß äußeres Elend auch den Geist hemmt. So baute sich seine seelsorgerliche Tätigkeit auf der sozialen auf. Anschaulich hat Tholuck geschildert, wie Kinder und Greise, Arme und Kranke, Handwerker und Studenten, Angefochtene und Gläubige, Vornehme und Geringe sich zu ihm drängten.[55])

In der Art seiner Frömmigkeit stand Kottwitz der Brüdergemeine nahe. Charakteristisch war das Hervortreten der Bußstimmung, man könnte vielleicht sagen, eine in den Glauben nicht völlig aufgenommene Buße. Er erschien in seinem ganzen Auftreten als der begnadigte Sünder. „In seinem Gesichte lagen die Spuren eines verborgenen Harmes."[56]) „Seine Rede war nicht Begeisterung, sondern Beugung war ihr Charakter."[57]) Aber durch seinen persönlichen Verkehr ging ein tiefgehender erhebender Einfluß von ihm aus. Eine Atmosphäre der Reinheit und Heiligkeit, des Ernstes und doch auch der Freudigkeit verbreitet sich um ihn. Offenbar ist er selbst die weichere Zinzen-

dorfsche Seele, von der man nicht lutherische Männlichkeit fordern kann, wie er selber nach Tholucks Bericht sagte. Charakteristisch ist auch in seinen Briefen an Tholuck die immer wiederkehrende Betonung der Demut, und zwar ist es ganz deutlich die mystische Form der Demut, die er suchte. Schon die Ausdrucksweise erinnert an die mystische Frömmigkeit. Die Demut besteht darin, daß der Mensch sich ausleert, damit Gott ihn erfüllen kann.

Leer dich aus, er wird dich füllen,
Schweig, so lernst du seinen Willen,
Wisse nichts, so weißt du ihn.

Dieser Vers kehrt in seinen Briefen an Tholuck öfters wieder.[58]) „Von aller Eigenheit ausgeleert" zu sein, ist sein Ziel. Darum richtet sich im Unterschied von Falk sein Gegensatz, soweit er in seiner Weichheit eines solchen überhaupt fähig ist, gegen die Gelehrten, „da es Gelehrte zwiefach schwer haben, sich zur Herzensdemut bekehren zu lassen".[59]) Auch dieser Ton klingt immer wieder an: „Hochschulen — was aber hoch ist vor den Menschen, das ist ein Greuel vor dem Herrn. Es bezeichnet daher schon der Name, was davon zu halten sey." [60])

Die Briefe sind überhaupt rein erbauliche Aussprachen seiner Empfindung, immer mit Versen durchzogen nach dem Geschmack des Gesangbuchs der Brüdergemeine. Einen konkreten Inhalt bekommen sie nur dann, wenn Kottwitz von seiner sozialen Tätigkeit spricht. Das Elend der schlesischen Weber geht ihm zu Herzen. „Wer die Ergebung dieser Menschen und ihre redliche Drangebung, um nur den Kindern das bethränte Brod zu reichen, von nahem beobachtet, der ist ein Stein, wenn ihm die Leiden dieser edlen Dulder nicht zu Hertzen drängen, während für eitle Träumereien, die elendensten Gelüste, technische Spielereyen, Summen von vielen Tausenden, ausgegeben werden." [61]) Hat er durch seine soziale Tätigkeit, mit welcher er seiner Zeit weit vorauseilte, gerade auf Männer von höchster geistiger Bildung, tiefen Eindruck gemacht, so ist es andrerseits doch auch klar, daß er sich eben durch diese seine Tätigkeit innerlich weit energischer vom deutschen Idealismus abwandte als Falk. Er hat durch seine Haltung auf den Charakter der Frömmigkeit und der Theologie der Erweckungsbewegung unzweifelhaft einen tiefgehenden Einfluß ausgeübt. Der Ernst der Buße und der soziale Zug vertiefte sich, aber die Kluft

zwischen Idealismus und Erweckungsbewegung erweiterte sich auch mehr als durch Falks Tätigkeit.

Das zeigt sich schon bei dem jungen Theologen, dem Kottwitz den tiefsten Eindruck gemacht hat, bei August Tholuck. In der Trennung der Erweckungsbewegung vom Idealismus kommt Tholuck eine führende Stellung zu. Die besondere Art seines Christentums war die Frucht einer eigentümlichen inneren Entwicklung. Nach seinem eigenen Zeugnis herrschte in seinem Elternhause eine traditionelle, aber tote Frömmigkeit. Mit der großen Härte, die damals so weit verbreitet war, erzogen und gelegentlich mit barbarischer Roheit gezüchtigt, verschloß er sich früh in sich selbst und nährte in sich eine Anlage zu tiefer Melancholie, die er zeitlebens nicht überwunden hat. Er entschädigte sich für die Vereinsamung seiner trüben Jugendzeit durch eine Lesewut, in der er wahllos und planlos, ganz ähnlich wie Hamann, Massen von Stoff verschlang. Der Religions- und Konfirmandenunterricht entfremdete ihn dem Christentum und reizte ihn nur zum Widerspruch. Er hat in der Lehre von der Sünde den religiösen Einfluß seiner Lehrer abstoßend geschildert: „Was von Religion sie hatten war kalte Lava an fremden Vulkanen gesammelt.“ [62])

Und dabei war er selbst doch eine ausgesprochen religiöse Natur, seiner ganzen Anlage nach mit der romantischen Frömmigkeit innerlich verwandt. Sehnen und Ahnen war seine Grundstimmung: „Ich legte allen Tönen den Sang der Sehnsucht unter, der sich ununterbrochen aus meinem von Welt, Menschen, Weisheit und Leben ungestillten Herzen ergoß.“ [63]) Das „unendliche Sehnen löste sich in ein mildes Ahnen“. So war denn auch Fouqué sein Lieblingsdichter. Dämonische Anfechtungen in ihrem Inhalt, denen des jungen Carlyle und Tolstois nahe verwandt, trieben ihn in dunkelsten Pessimismus. Ein tiefer Lebensüberdruß, der ihn immer wieder heimsuchte, steigerte sich gelegentlich bis zu einem Selbstmordversuch. Dieses Schwanken zwischen verzweifelten und überschwenglichen Stimmungen machte ihn auch innerlich zu einem Genossen der Romantiker: Jean Pauls Stil ist in seiner Jugend deutlich zu erkennen. In Berlin kam er unter den Einfluß christlicher Persönlichkeiten. Die Umwandlung, die sich allmählich in ihm vollzog, und die sich seiner gefühlvollen Art entsprechend in starkem Stimmungswechsel äußerte, bekam die Form einer schweren Krisis unter finsteren Anfechtungen und gewaltsamen Rückschlägen, immer begleitet von

Selbstmordgedanken. All diese Stimmungen vertraute er dem Tagebuch an, welches er nach der Art seiner Zeitgenossen führte, „um mich selbst kennen zu lernen". Seine Bekehrung verdankte er Kottwitz. Zu einem Anhänger der Brüdergemeine wurde er dadurch freilich nicht. Ihr Eindruck auf ihn war eher ein ungünstiger.

Es ist kein Zufall, daß Tholucks literarische Wirksamkeit mit Studien über die orientalische Mystik begann, über den persischen Sufismus. Auch dieses Interesse verband ihn mit der älteren Erweckungsbewegung, die sich ja ebenfalls durch orientalische Mystik hatte befruchten lassen. Zu diesen Studien ist er auch später wieder zurückgekehrt in der ausgesprochenen Erkenntnis, daß „der tiefe religiöse Gehalt der Mystik zu dem Geist unserer Zeit in naher Beziehung steht." [64]) Was ihn an der Mystik anzog, war die Erhebung über die hausbackene Moral des Rationalismus. Unzweifelhaft war er auch insofern ein Sohn seiner Zeit, als ihm ein Zug zum Rationalismus zeitlebens geblieben ist. Mit diesem seinem Gegner verband ihn eine Sympathie, welche seinem Kampfe gegen ihn den Ernst und die Gerechtigkeit einflößte, die das innere Verständnis für den Gegner gibt. Aber die Erhebung über den Rationalismus fand er zunächst ganz wie Hegel in der Mystik. Sie gab auch seinem Christentum ähnlich wie dem des Matthias Claudius den universalen Charakter, denn er sah in ihr eine erziehende Gnade Gottes, die über den Kreis der christlichen Offenbarung hinausging. Damit stufte er sie gegen das Christentum ab: In der Mystik vertieft der Mensch sich in sich selbst, im Christentum befreit er sich von sich selbst. Die Mystik galt ihm als das reichste, tiefste Erzeugnis des menschlichen Geisteslebens nächst dem Christentum. Sie ist ein Versuch im menschlichen Geist wie in einem völlig ruhigen Wasserspiegel Gott sich spiegeln zu lassen. Sie macht Freunde, aber nicht Kinder Gottes. Auch in seiner Lehrtätigkeit hat Tholuck seine Zuhörer auf die Mystik hingewiesen und es sich angelegen sein lassen, Verständnis für sie zu erwecken, nicht ohne dadurch auch Widerspruch hervorzurufen.[65])

Das Interesse an der Mystik verband Tholuck auch mit dem Idealismus und der Romantik. Ihr Losungswort „Erkenne dich selbst" bedeutete auch für ihn, daß nur aus der Selbsterkenntnis Gotteserkenntnis entsteht. Überhaupt war er nach dem treffenden Urteil von Perthes „recht eigentlich ein Kind der Zeit, der alles, was die Zeit erregt und bewegt, auch in der eigenen Brust durchzukämpfen hatte." [66]) Aber eben deswegen stand er auch im tiefen inneren Gegensatz gegen

den Idealismus. Weimar galt ihm noch bei einem gelegentlichen Besuch 1823 als ein heidnischer Ort, und er hatte die Empfindung, „als wenn alle, die ihm begegneten, die entschiedensten Widersacher seiner heiligen Religion wären".[67]) Literarisch drückte sich diese Stimmung in seinem Urteil über die Antike aus, mit dem er in seinen ersten Schriften dem Klassizismus entgegentrat. In seiner Auffassung der griechischen Religion schloß er sich an Creuzer an. Im Unterschied von dem Durchschnittsurteil seiner Zeit sah er einen scharfen Gegensatz zwischen Griechentum und Christentum. Er hob den sexuell zerrüttenden Zug der griechischen Religion und die hellenische Verachtung des christlichen Demutsideals hervor. Wie die modernen Darsteller der Antike bestritt er dem griechischen Heidentum den Charakter der Humanität. Das war im Grunde genommen, wenn auch von entgegengesetzten Empfindungen und Urteilen begleitet, die Auffassung Winckelmanns vom religiösen Charakter des Griechentums. Aber mit ihr rief Tholuck den Widerspruch gerade eines christlichen Vertreters der Antike wie Otfried Müller hervor.[68]) Den Theologen, die an seinem Urteil Anstoß nahmen, kam es gar nicht zum Bewußtsein, daß die Vorwürfe, die sie ihm machten, den Grundcharakter der reformatorischen Frömmigkeit trafen.[69]) Jedenfalls lag in diesem pietistisch zugespitzten Urteil über das Griechentum der Keim des Gegensatzes gegen den Idealismus.

Tholucks theologische Gegner fühlten sofort heraus, daß der eigentliche Kern des Gegensatzes im Sündenbewußtsein und Schuldgefühl lag, welches hier dem Griechentum und der Aufklärung gegenübertrat. In der Tat setzte Tholuck an dieser Stelle ein, und dadurch bekam die Auseinandersetzung der Erweckungsbewegung mit dem Idealismus bis in die Gegenwart hinein ihren Charakter. Keineswegs nur zur Klärung der Debatte. Im Gegensatz zu dem Intellektualismus des Griechentums und damit auch der Aufklärung und des Idealismus beruht die christliche Religion auf dem Gewissen und zwar nicht etwa auf dem Pflichtgefühl, sondern auf dem Schuldgefühl. Die Aufgabe besteht also zunächst darin, das Schuldgefühl zu erwecken. Dieses Christentum beginnt nicht mit der Erkenntnis Gottes, um von hier aus das Pflicht- und Schuldgefühl zu wecken, sondern es beginnt umgekehrt mit der „Lehre von der Sünde und vom Versöhner". Wie ein Refrain kehrt in diesem Buche der Grundsatz wieder: „Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis macht die Himmelfahrt der Gotteserkenntnis möglich." Deswegen ist die Untersuchung

über das Böse der Anfang alles christlichen Denkens. Diese Auffassung des Christentums hat also ihren letzten festen Punkt ausdrücklich nicht in der Lehre von der Schöpfung und dem Ebenbild Gottes, sondern in der Lehre vom Sündenfall und in der Erbsünde. Das Motiv des Glaubens liegt ausschließlich in der Sünde, und das Christentum ist Heilmittel für die kranken Menschen, während die Tatsache, daß es Brot für den Gesunden sein will, und daß es auch darum nur Heilmittel für den Kranken ist, weil es Nahrungsmittel für den Gesunden ist, bei diesem Ansatz wenigstens nicht zum Ausdruck kommt. Die Beziehung zwischen Offenbarung und Versöhnung auf der einen und Schöpfung auf der andern Seite tritt nicht hervor. Indem die orthodoxe Naturtheologie gefallen ist, tritt auch die Lehre von der Schöpfung zurück, die Theologie ist ausschließlich Heilslehre. Diese Beschränkung wurde durch den Gegensatz gegen das idealistische Selbstbewußtsein verschärft.

Durch die Vertiefung in die eigene Sünde wird die Gotteserkenntnis vertieft. Der umgekehrte Gedanke, daß aus der Gotteserkenntnis die Sündenerkenntnis erst entsteht, tritt zurück. Dieses Christentum hat deswegen mit dem Idealismus einen Zug zur Selbstbetrachtung gemeinsam, den Tholuck denn auch geflissentlich hervorhebt. Aber im Unterschied vom Idealismus läuft diese Selbstbetrachtung in Buße aus. Die Bußstimmung ist die Stärke dieses Christentums, aber insofern auch seine Schranke, als sie im Glauben nicht völlig überwunden wird, der Christ bleibt immer ein begnadigter Sünder, und mit Zustimmung wird das Wort zitiert: „Wahre Begnadigte sind die, welche immer wie mit dem Strick am Hals gehen, sich schämen der Gnade und sich fürchten." Das Bewußtsein der Gerechtigkeit, das sich so kraftvoll bei Luther und bei Paulus ausspricht, äußert sich hier nur zaghaft. Die Selbstbetrachtung spielt eine übermäßig große Rolle. Das Tagebuch ist auch hier das Mittel der Selbstbeobachtung und Selbsterziehung. „Ich halte mir ein Tagebuch, um in diesem Spiegel mich selbst kennen zu lernen."[70])

Im Zusammenhang mit dieser Neigung zur Selbstbetrachtung steht der mystische Charakter der Frömmigkeit; daß Jakob Böhme zitiert wird, fiel auch Tholucks Freunden auf. Er selbst gesteht, daß er ursprünglich mit Vorliebe Tauler und Thomas a Kempis gelesen habe, während er gegen Luther eine Abneigung hatte. Mystische Gedankengänge klingen an: „Wie soll ich da nicht glauben, daß wir in eine höhere Ordnung der Dinge eingetreten sind, wo die Geister

sich unmittelbar in Gott berühren, wo sie in Gottes Lichte ihr eigenes und aller andern Herz schauen." [71]) Aber Tholuck selbst gesteht, daß in dieser Mystik eine katholisierende Frömmigkeit noch nicht überwunden war. Erst mit der Heilsgewißheit ist die wahrhaft reformatorische Frömmigkeit gefunden. Seine Schrift zeigt denn auch in klassischer und typischer Form, wie der ursprünglich mystische Charakter der Erweckungsbewegung unter dem Einfluß der beginnenden Kenntnis der Reformatoren überwunden wurde. Luther wird reichlich zitiert. Damit wird die ängstliche Selbstbetrachtung, das Grübeln und Reflektieren überwunden, die Heilsgewißheit wird wiedergewonnen, die Rechtfertigungslehre verstanden und die Losung „allein aus Glauben" neu entdeckt. Die neugewonnene Haltung spricht sich in den bezeichnenden Worten aus: „In jeder Ruhe, die ich früher empfand, war der Kern Unruhe, jetzt liegt über jeder Unruhe, die ich empfinde, ein sanfter Schimmer von Ruhe."

Damit war auch die pietistische Enge vermieden, wie Tholuck später ausdrücklich bekannte; die tapfere, aber zuweilen auch scharfe und ängstliche Scheidung von der Welt, die sich in dem Urteil über die Geselligkeit und das Theater sehr lebhaft ausspricht, war wenigstens in bezug auf die Wissenschaft überwunden. Eine in ihrer Unruhe allerdings an seine Vorbilder Hamann und Jean Paul erinnernde umfassende Lektüre, verrät sich in den reichlichen Zitaten auch aus der klassischen und orientalischen Literatur. Auch Tholuck verdachte den Theologen des älteren Pietismus ihre Ablehnung aller Wissenschaft.[72]) Der rationalistische Grundzug, der ihm immer eigen geblieben ist, ist zum Beispiel in der Versöhnungslehre nicht zu verkennen. Die gelegentlichen scharfen Urteile über Klaus Harms fielen auch Tholucks Freunden auf. Aber im ganzen ist diese seine Jugendschrift das eigentlich charakteristische Dokument der Erweckungsbewegung in der Zeit, wo sie sich vom Idealismus losriß.

In seinem Urteil über die Aufklärung fühlte sich Tholuck auch später noch in den Gesprächen aus dem Jahre 46 einig mit den Klassikern, mit Lessing und Herder, Goethe, Fichte und Jean Paul.[73]) Im Urteil über das Christentum merkwürdigerweise mit Goethe weit mehr als mit Schiller. Aber er wußte, daß der Idealismus in der Aufklärung wurzelte und er teilte auch die herkömmliche Begeisterung für die Kantische Moral nicht. „Der Hirtenstab meines Nazareners reicht doch noch etwas weiter als der Königsberger Korporalstab des kategorischen Imperativs." Unter den spekulativen Philosophen berief

er sich mit Vorliebe nur auf Jakobi.[74]) Die Verwandtschaft mit Hamanns Bildersprache und andererseits Jean Pauls Stil fiel schon Tholucks Lesern auf. Sein Stil ist romantisch, überschwenglich, weich bis zu Tränen und schwungvoll bis zur höchsten Begeisterung. Der Hauch der Jugend und die Wärme der ersten Liebe liegt über dem Buche. Es ist auch, was seine Wirkung betrifft, ein Gegenstück zu Schleiermachers Reden. War der Eindruck nicht so andauernd, so war er im Augenblick viel stärker und griff viel weiter auch ins Ausland hinein als Schleiermachers Reden. Nach Tholucks eigenem Urteil hat keine seiner späteren Schriften eine ähnliche Bedeutung gewonnen. Es war der Urlaut der norddeutschen Erweckungsbewegung nach den Befreiungskriegen.

Mit der Wendung zum reformatorischen Christentum hing es zusammen, daß Tholuck, angeregt durch Melanchthons Auslegung des Römerbriefs seine exegetische Arbeit ebenfalls mit einer Auslegung des Römerbriefs begann. Auch die Theologie der Erweckungsbewegung führte sich, wie so oft in der Kirchengeschichte, mit einer Auslegung des Römerbriefes ein. Sie wurde wie im Pietismus zur Bibeltheologie. Dabei drängte das religiöse und theologische Interesse das philologische zurück. Aber gerade in dieser Form machte der Kommentar Epoche. Er war ein Zeichen, daß die Erweckungsbewegung in die reformatorische Schriftauffassung einlenkte.

Mehr aber als durch ihre wissenschaftlichen Arbeiten wirkten die Führer der Erweckungsbewegung durch ihre Predigt. Seit der Erhebung des deutschen Geisteslebens, die der Idealismus hervorrief, war die Aufgabe, die schon Schleiermacher in den Reden über die Religion ergriffen hatte, die Predigt für die Gebildeten. Tholuck gab Schleiermacher das Zeugnis, „daß er in Zeiten des Abfalls ein Zeichen geworden sei, um das viele Gebildete unseres Geschlechts sich versammelt haben".[75]) Die sinnende Reflexion zog an, aber Tholuck sprach auch eine allgemeinere Empfindung aus, wenn er fand, daß das dialektische Element in den Predigten zu sehr überwog. Auch Leute wie Moritz August von Bethmann-Hollweg waren durch den vornehmen und kühlen Charakter der Gottesdienste Schleiermachers, durch die aristokratische Zusammensetzung seiner Gemeinde und durch die akademische Haltung seiner Predigt ebenso kalt gelassen und abgestoßen worden wie etwa Hengstenberg und Ludwig von Gerlach. Ja, Thadden schrieb an Gerlach: „Ich halte es für eine besondere Gnade, daß du und dein älterer Bruder

schon seit längerer Zeit die Schleiermachersche Ketzerei los bist." Schleiermacher hatte diese Entwicklung mit schwerer Besorgnis verfolgt. Er fürchtete von dem heraufziehenden Gegensatz der Erweckungsbewegung zu der Wissenschaft eine unheilbare Zerspaltung des geistigen Lebens innerhalb der Kirche, eine gebietende Lehre, „die allen draußen wie ein wesenloses Gespenst erscheint, dem sie aber doch huldigen müssen, wenn sie einmal ordentlich begraben sein wollen". Er fürchtete von dem Kampf der Naturwissenschaft und der geschichtlichen Kritik gegen die Theologie den Tod der christlichen Religion. „Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen; das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?" Er hatte in der Rückkehr zur Orthodoxie in seiner unmittelbaren Umgebung diese Gefahr schon heraufziehen sehen: „Die Anstalten dazu werden schon stark getroffen, und der Boden hebt sich unter unsren Füßen, wo diese düsteren Larven auskriechen wollen, von enggeschlossenen religiösen Kreisen, welche alle Forschung außerhalb jener Umschanzungen eines alten Buchstabens für satanisch erklären." Aber Einfluß auf das jüngere Geschlecht der Erweckungsbewegung hatte er doch behalten.

Auch Männer, die durch seine Theologie nicht angezogen wurden oder sich später von ihm abwandten, wie z. B. Löhe, hatten sich doch dem Eindruck seiner Predigten nicht entziehen können. Er blieb ihm um deswillen allezeit dankbar.[76]) Selbst Hengstenberg hat noch gegen Ende seines Lebens seiner Dankbarkeit gegen Schleiermacher einen schönen Ausdruck gegeben. Er hob hervor, daß Schleiermacher durch die Erweckungsbewegung nach den Befreiungskriegen auch seinerseits zu einem Bahnbrecher der Erweckung geworden sei. „Solche Männer soll man in Ehren halten." Besonders Schleiermachers Tod machte einen allgemeinen und tiefen Eindruck, wie das Wilhelm von Humboldt an seine Freundin,[77]) Leopold von Ranke an seine Zuhörer,[78]) Tholuck an seine Gemeinde,[79]) Hengstenberg an seine Leser[80]) bezeugt haben. Immerhin hatten sich die Anhänger der Erweckungsbewegung allmählich von Schleiermachers Kanzel abgewandt und waren zu Hermes, Jänicke, Strauß, Goßner gegangen. Allmählich war er zurückgetreten, wenngleich die Studenten ihm treu geblieben waren. Je weiter sich die jüngere Generation von der Aufklärung entfernt hatte, desto mehr empfand sie die Grundlage der Aufklärung, auf welcher auch Schleiermachers Theologie beruhte, über die er sich wohl erhoben, die er aber nicht verlassen hatte. Indem sich das neue Geschlecht von dem pantheistischen Element, das in den Idealismus

eingedrungen war, mit derselben Entschlossenheit abwendete, wie vom Rationalismus, hatte sich die Empfindung für den Spinozismus, der sich in Schleiermachers Glaubenslehre fand, bei den Theologen der Erweckungsbewegung, ebenso wie bei D. F. Strauß geschärft. Trotzdem wirkte die Anregung, die von seinen Reden über die Religion ausging, auch in der Erweckungsbewegung weiter. Aber als eigentlicher Prediger der Erweckungsbewegung löste Tholuck Schleiermacher ab.

Die Frage, welche Schleiermacher aufgeworfen hatte, wie den Gebildeten zu predigen sei, war durch die Zeit des Idealismus gestellt und wurde auch von den Führern der Erweckungsbewegung nicht aus den Augen gelassen. Tholuck hat sie in einer Debatte mit Theremin aufs neue erörtert. Theremin dachte an die Prediger, die mit bescheidener Kraft und mit geringem Erfolg durch die scharfe Kritik der Gebildeten und die Unmöglichkeit ihnen zu genügen niedergedrückt waren, und gab in diesem berechtigten Interesse im Gegensatz zu Tholuck das Stichwort aus: „Der Prediger soll nur durch Treue und Fleiß Gott zu gefallen trachten." Dieser Entsagung gegenüber vertrat Tholuck die Zuversichtlichkeit des Geschlechtes der Erweckungsbewegung. Er sprach ganz als einer der Ihren, ganz im Sinne von Klaus Harms, der ihm als Vorbild der Predigt galt: „In Zungen reden!" Er sprach als akademischer Prediger, der an die Hochgebildeten und besonders an die Jugend dachte. Schon in ihrer Form muß die Predigt den Ansprüchen der Gebildeten genügen. Sie muß ihre Sprache sprechen und auch ihre ästhetischen Bedürfnisse befriedigen. Der Ton einer schulmäßigen und langweiligen Abhandlung, der Formalismus der homiletischen Methode, der Geruch der Studierstube muß vermieden werden. Ein Stück Inspiration darf ihr nicht fehlen. Gefühl und Phantasie sind wichtiger als das logische Schema. Der Drang nach Tat sprach sich auch hierbei aus: die Predigt soll eine Tat auf der Kanzel sein, konkret und individuell aus dem Verkehr mit den modernen Menschen entstanden. Tholuck verwarf mit Bewußtsein die Regel Schleiermachers, daß der Prediger reden solle, als gäbe es noch Gemeinden der Gläubigen. Er sprach als Erweckungsprediger. Die Predigt darf den Glauben nicht voraussetzen, sondern muß sich an die wenden, die draußen stehen, sie verstehen, mit ihren Gedanken denken, in ihrer Sprache sprechen, ihre Zweifel kennen, auf sie eingehen, ihnen nachgehen und um sie werben.

Er hat damit seine eigene Predigt charakterisiert. Sie trug einen durchaus seelsorgerlichen Charakter. Er kannte und verstand die Irrgänge seiner Zeitgenossen. Diesem Prediger, war nichts Menschliches fremd, kein Zweifel bis hin zur Verzweiflung, keine Versuchung bis zum Selbstmord, keine Anfechtung bis zur Lästerung. Er sprach nicht nur aus einer umfassenden Menschenkenntnis, sondern aus eigenster persönlicher Erfahrung und zwar nicht nur aus der Erfahrung des Glaubens, denn dieser Glaube, der ein beständiger Sieg über die immer neue Anfechtung war, war es ja, der ihn mit Luther verband. „Es gibt noch eine andere Art der Anfechtungen, und die ist weit gewaltiger und schrecklicher: Wenn innen die Lampe düster brennt und zu erlöschen droht, wenn, während von außen die Trübsal dich ergreift wie ein gewappneter Mann, in deinem Herzen der Friede Gottes fehlt. Dies ist jener Zustand, den unsere Väter mit dem Namen des dunklen Glaubens bezeichneten, von welchem ihr alle Heilige Gottes sprechen hört als der schwersten aller Trübsale." [81]) Hiermit war zu gleicher Zeit der Glaube Luthers, sein eigener Glaube und die Not seiner Zeit geschildert.

Die Predigten sind psychologisch. Die Psychologie des Unglaubens und der Sünde tritt fast noch mehr hervor als die des Glaubens, die Angst, die Unruhe, die Friedlosigkeit des Unglaubens wird mit der Eindringlichkeit der Erfahrung geschildert. Niemals verirrt er sich in grobe, schamlose Schilderungen der Sünde. Der Bekehrungseifer ist andringend, aber nicht aufdringlich, mehr noch auf fein empfindende als auf intellektuell gebildete Menschen berechnet, vor allen Dingen aber auf die Jugend, die er mit einer ihm angeborenen Neigung zu leidenschaftlichen Freundschaften liebte, wie er denn sagen konnte: „Ich liebe so sehr die Werdenden." Er war streng gegen die Satten, Selbstzufriedenen und Fertigen und suchte mit den Suchenden. „Du weißt noch nicht, was du suchst, aber du suchst mit unaufhörlichem Durste." [82]) Die geistige Verwandtschaft mit den Genossen des Idealismus und der Romantik ist ganz deutlich. Trotz der Gründung seiner Theologie auf Sünde und Schuld erkannte er, daß der Glaube aus dem „dunklen Trieb der Liebe entsteht". „Du saßest in einem dunklen, unterirdischen Kerker, und in deinem Herzen war ein Trieb nach Licht, der war für dich eine Prophezeiung, daß es Licht geben müsse, und du glaubtest daran, noch ehe sein milder Schimmer in dein Auge gefallen war. So schuf die Liebe den Glauben." [83]) „Daß die unverstandene Liebessehnsucht" die Geburtstätte des Glaubens ist, diese

Überzeugung teilte Tholuck mit den Romantikern. Die Seele sucht den unbekannten Gott.

Deutlich ist die Stimmung dieser Predigten mit der Romantik verwandt. Sehnsucht und Wehmut klingen beständig an. Ganz wie Novalis beschreibt Tholuck die Bekehrung: „Sich an Jesu Brust legen und kindlich ausweinen.“ [84]) Ebenso entsteht die Gemeinschaft ganz wie bei Novalis, wie es eben in den Zeiten der beginnenden Erweckungsbewegung war, als eine Werbung, die von Freund zu Freund geht: Ein Christ soll nicht einzeln stehn.[85]) Die Töne des Heimwehs und der Sterbensfreudigkeit klingen immer mit. Auch in dem Lutherbilde Tholucks treten nicht die derben, sondern die weichen Züge des Reformators, die ihn mit der Erweckungsbewegung verbinden, hervor, wie in den Lutherbildern seines Zeitgenossen Gustav König. Das „Du“, durch das der einzelne angeredet wird, kehrt in dieser Predigt immer wieder, und doch war sie nicht individualistisch. Wenn er für die Gebildeten sprach, so verwarf er doch ausdrücklich eine besondere Religion der Gebildeten.[86]) Immer geht der Blick auf das Volk. Aber er sieht die Aufgabe der Kirche weniger in der sozialen Fürsorge als in der Seelsorge am Volk. Die pietistische Gleichgültigkeit gegen das öffentliche Leben blieb ihm völlig fern. Alle geschichtlichen Ereignisse seiner Zeit werden besprochen. Die Revolutionen von 1830, 1848 werden mutig und offen beurteilt. Tholuck sieht als ihren Kern die Aufkündigung alles Gehorsams, den Protest gegen Demut und Liebe, den Unglauben an Gott und Himmelreich, die Religion der Diesseitigkeit an. Lebte er doch in Halle, wo die Theorie der Revolution literarisch vertreten wurde. Er sah deutlich die Aufgabe, die die neue Zeit der Kirche und den Theologen stellte.[87])

Dieser Kampf gegen die Entchristlichung des Volkes, zu dem die Erweckungsbewegung durch das Zeitalter der Revolution aufgerufen wurde, vollendete zugleich ihre Trennung vom Idealismus, der in die radikale Umsturzbewegung umgeschlagen war. Das zersetzende Element, welches diese revolutionären Gärungen hervorrief, hatten die Männer der Erweckungsbewegung im Idealismus längst bemerkt. Sobald einmal die Herrschaft der Hegelschen Schule in Berlin begann, wandten sich mit allen geistigen Führern des Volkes, die nicht unmittelbar zur Schule gehörten, auch die Männer der Erweckungsbewegung vom vollendeten Idealismus ab.

Ein Mann, der das geistige Leben so aufmerksam verfolgte wie Perthes, bemerkte die Gefahren, die in der Hegelschen Schulbildung

lagen und die Abwendung weiter Kreise von diesem Treiben sehr bald. Er schrieb schon 1828, daß „der geistigen Bewegung gegenüber, welche auf Veranlassung dieses Systems entstanden sei, auch der Laie die Augen nicht zumachen könne." Er sah mit Besorgnis und Abneigung die Schulbildung, die sich um Hegel gruppierte und sah voraus, daß ihre große Geschäftigkeit nicht zum Guten führen könne. Treffend schilderte er das Treiben der Schule: „Das hohle Wortgepränge, das gegenseitige Preisen und Emporheben, das sektenartige Abschließen und hochmütige Aburteilen, das Streben, Gesellschaft und Regierung zu beherrschen ist an und für sich schon ein großes Übel, welches das heranwachsende Geschlecht im geistigen Leben irreführen und am Charakter verderben muß, dem religiösen Leben aber unseres Volkes drohen, wenn mich nicht alles täuscht, auch aus dem Inhalt, der diesen Kreis erfüllt, Gefahren, die sich langsam, aber sicher vom Professor und Geheimrat bis zum Schulmeister und Kanzellisten fortbewegen werden."[88]) Er wurde in diesem Urteil bestärkt durch die Beobachtung, daß die übrigen Führer im geistigen Leben des deutschen Volkes „so hervorragende Männer, wie Savigny und die Humboldt's, wie Niebuhr und Ritter, wie Schleiermacher, Nitzsch und Neander, sich völlig ferne hielten." Er hätte noch den bedeutendsten von allen, Ranke hinzufügen können. Der schrieb in diesen Jahren, abgestoßen durch das Treiben der Schule, völlig unbefriedigt besonders durch Hegels Geschichtsphilosophie: „Man ist in ganz Deutschland über den schädlichen Einfluß der sophistischen, in sich selbst nichtigen und nur durch den Bannspruch seltsamer Formeln wirksamen Philosophie, die unsere Universität regiert und regieren will, einer Meinung und voll Furcht."[89]) Dies Urteil wog um so schwerer, als mit ihm der Begründer der deutschen Geschichtsforschung sich von einer Philosophie abwandte, die ihr besonderes Verdienst in der Deutung der Weltgeschichte suchte.

Der Riß, der die Hegelsche Schule von dem deutschen Geistesleben trennte, war um so tiefer, als dieses in religiösen Motiven entsprang und mit der Erweckungsbewegung in Zusammenhang stand. In Hegels Religionsphilosophie kehrte der Intellektualismus der Aufklärung in vertiefter und darum in verschärfter Form wieder, und wenn ihm das Wissen als die höhere Stufe über dem Glauben stand, so erneuerte er damit auch den dogmatischen Charakter der Orthodoxie; der alte Gegensatz der Orthodoxen gegen die Pietisten lebte in einer Religionsphilosophie wieder auf, die alles, was sich nicht in Begriffen fassen ließ, mit dem Schlagwort „erbaulich" abtat und sich über die Gemeinde der Laien hoch erhaben dünkte.

In dem Gegensatz gegen Hegel waren sich deshalb alle Führer der Erweckungsbewegung einig. Erst durch die Auseinandersetzung mit der Hegelschen Philosophie haben sich Idealismus und Erweckungsbewegung voneinander getrennt und dann gegeneinander gekehrt. Einig waren sie gewesen im Kampf gegen den alten Rationalismus. Als Tholuck nach Halle ging, entließ ihn Hegel mit den Worten: „Bringen Sie ein Pereat dem Hallischen Rationalismus." Aber Tholuck und seine Freunde fühlten sich in einem weit schärferen Gegensatz gegen den heraufziehenden Pantheismus. Da sein Glaube und sein theologisches Denken ihr Motiv in der Sünde und der Schuld hatten, so sah Tholuck die Gefahr des Pantheismus in der Aufhebung des Sündenbewußtseins und des Schuldgefühls. Hegel dagegen verwarf das undogmatische Gefühlschristentum Tholucks. Für Tholuck war die Trinitätslehre scholastisch, für Hegel war sie das eigentliche Wesen des Christentums, denn ihm war die Religion Dogma, und das Dogma vermißte er auch in Tolucks Versöhnungslehre. Wie Tholuck in Hegel einen Rationalisten sah, so fand Hegel umgekehrt, daß sich Tholuck als Unitarier in seiner Theologie nicht wesentlich von der Aufklärung unterscheide. Hier trat also der Idealist für das dogmatische Christentum gegen den Pietisten ein.[90])

Ein Jahrzehnt später im Jahre 1840 faßte Tholuck den Ertrag der Debatte mit Hegel zusammen. Er stellte fest, daß seit 1830 der Kampf mit der Hegelschen Theologie die Auseinandersetzung mit dem Rationalismus verdrängt habe: der Rationalismus ist ein toter Hund, der Hegelianismus geht umher wie ein brüllender Löwe. Der Glaube Luthers, Calvins und Speners wird als Pietismus verschrien. Tholuck ließ sich mit Vorliebe einen Pietisten schelten. Dabei erkannte er an, daß in der Hegelschen Spekulation sich ein Einschlag von christlichem Gehalt finde, aber die Grundvoraussetzungen und die Tendenz des Systems fand auch er in der Hegelschen Linken. Geschieden wußte sich Tholuck von Hegel durch dessen Stellung zur Geschichte; damit war der Kern des Problems getroffen. Denn bei Hegel wird die Geschichte beherrscht durch die logische Notwendigkeit, deswegen wird nach ihr die Geschichtsdarstellung konstruiert. In Wirklichkeit aber steht nicht die Philosophie über der Geschichte und macht sie, sondern sie ist ein Glied der Geschichte, diese macht die Philosophie und ist deswegen die Voraussetzung für sie. Eine voraussetzungslose Philosophie gibt es so wenig wie eine über der Geschichte schwebende zeitlose Spekulation. Jedes philosophische System,

und mag es mit dem Anspruch absoluter Wahrheit auftreten, ist doch nur ein Produkt und darum ein Stück der Geschichte. Diese beugt sich den Kategorien nicht, vielmehr müssen die Kategorien in bezug auf ihre Gültigkeit an der Geschichte geprüft werden. An den Tatsachen muß auch die Dialektik sich gefallen lassen gemessen zu werden. Man merkt, was Tholuck selbst eingesteht, daß er ein Schüler Jakobis und des späteren Schelling war. Er ließ deswegen auch keine Trennung zwischen Philosophie und Theologie gelten.

Er hielt an der Überzeugung fest, daß, wenn der Glaube nicht aus der Vernunft stammt, er sich doch vor ihr muß rechtfertigen lassen. Übrigens erkannte er, daß der rohe Pantheismus des jungen Deutschlands nicht aus der Hegelschen Dialektik stamme, sondern sich nur mit ihr verbunden habe, und er sagte voraus, was sich nur zu schnell erfüllen sollte, daß dieser Pantheismus in Materialismus auslaufen werde. Gegenwärtig freilich hatte man es nur mit einer höheren Form des Rationalismus zu tun, aber unter dessen Schutz kam der vulgäre Rationalismus, den die Idealisten weit überwunden zu haben meinten, wieder auf: ein überraschendes Schauspiel für alle die, die nicht wußten, daß er die Grundlage des Idealismus war, die nur wieder zum Vorschein kam, sobald der stolze Oberbau zusammengebrochen war. Dieser innere Zusammenhang zwischen der Religion des spekulativen Idealismus und der Aufklärung zeigte sich darin, daß die Nachfahren Hegels die rationalistische Bibelkritik voraussetzten, fortsetzten und vollendeten.[91])

Wenn die idealistische Spekulation sich mit dem Rationalismus einigte, so kam diesem Ende der großen Entwicklung die Tatsache entgegen, daß an den Universitäten und in anderen Mittelpunkten des geistigen Lebens wie im Volke der Rationalismus immer noch herrschte. Perthes mit seiner umfassenden Kenntnis des geistigen und religiösens Lebens stellte fest,[92]) daß „im Volke im vornehmen wie im geringen überall noch, so weit er Deutschland kenne, der Rationalismus seine wenig bestrittene Herrschaft führe". Er führte das große Wort an der Halleschen Fakultät, und nur gegen einen scharfen Gegensatz vermochte Tholuck sich durchzusetzen. Er regierte völlig im Großherzogtum Weimar, so daß die Privaterbauungszirkel unter scharfen polizeilichen Maßnahmen zu leiden hatten. Der alte Rationalistenhäuptling Paulus brachte Schelling, als er in Berlin auftrat, durch einen Streich zur Strecke, der der evangelischen Kirchenzeitung, als sie ihn gegen die Hallischen Rationalisten in ähnlicher Weise

geführt hatte, von der öffentlichen Meinung schwer verdacht wurde, während sich des gekränkten großen Philosophen niemand annahm.

Im ganzen war die öffentliche Meinung, soweit sie sich in der Presse aussprach, der Erweckungsbewegung nicht günstig gesinnt. „Sehen sie," sagte Perthes, „die öffentlichen Blätter, die politischen Zeitungen, die Literatur- und Kirchenzeitungen an. In allen ohne Ausnahme wird, wer den Heiland bekennt, an den Pranger gestellt. Wie ein Mann steht die ganze Öffentlichkeit gegen ihn." [93]) Die dreihundertjährige Jubelfeier der Augsburgischen Konfession wurde an mehreren deutschen Universitäten, so in Rostock und Halle, zu einer Demonstration gegen die Pietisten. Die Gegner der Rationalisten hießen allgemein Mystiker. Trotz und gerade wegen der Rückkehr der Mystik in der Romantik war das Wort Mystiker immer noch ein Scheltwort. Diese Kluft wurde erweitert durch den vollendeten Gegensatz, in den die Erweckungsbewegung zum Idealismus trat. In diesem Kampfe besannen sich die Idealisten auf ihre Abstammung aus der Aufklärung.

Zum Abschluß gebracht wurde diese Entwicklung durch die Wirksamkeit Hengstenbergs. Wie so viele gerade unter den entschlossensten Führern der Erweckungsbewegung wie Klaus und Ludwig Harms, Tholuck und Hermes, später Vilmar und Petri, stammte auch Hengstenberg aus der kühlen Atmosphäre einer dem Rationalismus nahestehenden Frömmigkeit. Er hatte nach seinem eigenen Zeugnis in seiner Jugend nie beten gelernt und stand noch in seiner Studentenzeit der Erweckungsbewegung fern. Der rationalistische Grundzug, der ihm nicht nur durch Erziehung, sondern von Natur eigen war, hat sich auch bei ihm wie bei Tholuck nie ganz verleugnet, aber er hatte bei Hengstenberg nicht wie bei Tholuck die Folge eines gewissen Verständnisses für den Rationalismus, vielmehr wurde sein Gegensatz gegen ihn, dadurch, daß er ihn in sich überwinden mußte, nur um so schärfer. Von Natur nach seinem eigenen Geständnis heftig, schroff und kalt blieb er auch nach seiner Bekehrung nüchtern, verstandesklar und scharf, ganz ohne die Weichheit des Gefühls und die Biegsamkeit des Denkens an die die Romantik ihre Zeitgenossen gewöhnt hatte. Nichts von Romantik war in ihm. Er blieb ein eckiger Westfale, energisch bis zum Eigensinn und von starrer Folgerichtigkeit im Denken, von unbeugsamer und unbiegsamer Konsequenz im Wollen. Er hat sich selbst als einen Bekehrten bezeichnet in tiefen, echten, kraftvollen Tönen,

die den Stempel der Wahrheit und Aufrichtigkeit mit unverwischbarer Deutlichkeit an sich tragen. Sein harter Sinn konnte nach seinem eigenen Urteil nur durch schwerstes Leid gebrochen werden, die Leidensfreudigkeit, die alle Erweckungszeiten auszeichnet, hat auch ihm nicht gefehlt. Neben der Sterbenssehnsucht, die den Erweckten dieser Zeit eigen war, steht eine unverzagte Tapferkeit, zu der seine natürliche Härte durch die Schläge seiner Bekehrung gestählt war. Er gehörte zur großen Zahl derer, die ihre Bekehrung dem Baseler Missionshaus verdankten. Seine Frömmigkeit bekam damit zunächst einen ausgesprochen pietistischen Charakter, auch mit den Zügen, die Hengstenberg später als krankhaft bekannte mit einer Neigung zur Reflexion und Selbstbetrachtung, die „das ganze Leben in eine Reihe von kleinen Bußkämpfen, die nur zuweilen durch einzelne Gnadenblicke unterbrochen werden, verwandelt".[94]) Aber von vorne herein sträubte sich seine westfälische Nüchternheit gegen die Mystik, mit der das Erweckungschristentum sonst überall begann. Sie war ihm innerlich fremd. Im Unterschied von Tholuck verschärfte er das Urteil über die Mystik sofort zu einem schroffen Gegensatz. Der Mystizismus stehe dem Christentum ebenso fern wie der Rationalismus. In seiner Weise leitete er sie beide aus dem sittlichen Verderben der Menschennatur ab, und von vorne herein schloß er aus seiner Kirchenzeitung alles Theosophische aus und richtete auch ferner ihre Front gegen den Mystizismus. Er schloß sich sofort an die Reformatoren an, und zwar sah er, wie Tholuck und Julius Müller den eigentlichen Gegensatz gegen den Rationalismus nicht in der Frage, ob die Vernunft zur Erkenntnis Gottes zureichend sei oder nicht, sondern in der Lehre von der Sünde. Die Wendung der Erweckungsbewegung von der Mystik zum Luthertum wurde durch Hengstenberg dadurch verschärft, daß das mystische Element, das noch in der Erweckungsbewegung steckte, an ihm einen so scharfen Gegner fand. Das Kennzeichen des echten Christentums ist die Rechtfertigungslehre. Ohne sie können Bücher wie Thomas a Kempis mehr schaden als nützen. Nur durch sie wird die Mystik der nachreformatorischen Erbauungsliteratur erträglich. Dabei war er trotz seiner reformierten Erziehung mit Bewußtsein lutherisch, weit mehr als Tholuck.[95]) Und er war nicht nur lutherisch. Er war orthodox. Daß er die Erweckungsbewegung in orthodoxe Bahnen zu lenken versuchte, dies ist seine geschichtliche Bedeutung. Dieses Ziel spricht sich in seinem Kirchenbegriff aus.

Für ihn war die Kirche, weil sie Gemeinschaft des Glaubens ist, ihrem ursprünglichen und wahren Begriff nach, „eine auf Einheit der Lehre begründete äußere Gemeinschaft".[96]) Er konnte sagen: „Es gehört zu dem Begriff einer äußeren Kirchengemeinschaft, daß sie aus solchen besteht, die hinsichtlich der Lehre miteinander übereinstimmen... Von allen ihren Mitgliedern verlangt sie Übereinstimmung mit ihrer öffentlich ausgesprochenen Lehre. Wer dieses Kennzeichen nicht hat, gehört nicht zu ihr, wenn er sich auch äußerlich zu ihr hält."[97]) Damit stellte er sich nicht nur in Gegensatz zum Pietismus, sondern er warf ihm auch mit äußerster Schärfe vor, daß er „in der ihm wie jeder groben Einseitigkeit eigentümlichen, kurzsichtigen Borniertheit, verkannte, daß die reine Lehre der erste und wichtigste Schatz der Kirche ist".[98]) Er geriet dadurch in einen immer schärferen Kampf gegen den Pietismus. Er warf ihm Abfall von der Reformation vor, indem er die Rechtfertigung durch die Heiligung und den Glauben durch fromme Werke ergänzen wolle, und im Grunde genommen über die Buße nicht hinauskomme. Wie bedeutsam die Brüdergemeine für die Erweckungsbewegung war, zeigt sich darin, daß er sie ausdrücklich von diesem Urteil ausnahm. Im übrigen aber hatte er sich durch dieses scharfe Urteil über den Pietismus auch nach dieser Seite hin auf den Standpunkt der alten Orthodoxie gestellt, und hatte auch damit den Ausgangspunkt der Erweckungsbewegung, in dem auch seine eigenen Anfänge lagen, verlassen.[99]) Schließlich kannte er nur noch schroffe Gegensätze, die ohne Übergänge einander gegenüberstanden. Zu diesem Radikalismus des Entweder-Oder war er schon durch seine Bekehrung gekommen. Er sprach es von Anfang an aus: „Alle die mannigfachen Ansichten, die sich zwischen Christentum und Atheismus bewegen, sind für mich nicht vorhanden."[100]) Es gab für ihn „kein Drittes zwischen dem Christentum in seiner ganzen Fülle und der vollendeten Gottlosigkeit".[101]) Er führte deswegen die tatsächlich vorhandenen Übergangsstufen, die ganze Vermittlungstheologie auf diese Gegensätze zurück, sah seine Aufgabe darin, diese klare und scharfe Scheidung zu beschleunigen. „Zwei Völker sind im Leibe dieser Zeit und nur zwei. Immer fester und geschlossener werden sie sich entgegentreten. Der Unglaube wird mehr und mehr ausscheiden, was er noch von Glauben, der Glaube aber auch, was er noch von Unglauben in sich hat. Daraus wird ein unberechenbarer Segen entstehen."[102])

Indem er nun grundsätzlich jede Abweichung von der reinen Lehre,

Pietismus und Mystik ebensogut wie Rationalismus und Pantheismus aus der menschlichen Sünde ableitete und damit unmittelbar zu einem religiösen und moralischen Fehler stempelte, bekam seine theologische Arbeit, wie die der ausgehenden Orthodoxie, ausschließlich den Charakter der Polemik. Ein relatives Recht des Gegners, eine Schuld der Orthodoxie an der Fehlentwicklung erkannte er nicht an. Neben der Polemik blieb als theologische Aufgabe nur die Apologetik. Daß beide unwirksam bleiben, wenn sie nicht aus einer fortschreitenden, die Erkenntnis erweiternden und vertiefenden Forschung entstehen, gab er nicht zu. So kam die Theologie der Erweckungsbewegung in Gefahr, zu einer reinen Erneuerung der Orthodoxie zu werden.

Zu einer Krisis trieb diese Entwicklung durch den Kampf, den die Kirchenzeitung gegen den Hallischen Rationalismus eröffnete, indem sie dessen Frivolität durch die Mitteilungen aus den Vorlesungen von Gesenius und Wegscheider an das Licht der Öffentlichkeit zog. Damit wurde nicht nur der Kampf gegen den Rationalismus verschärft und in sofern erschwert, als die öffentliche Meinung durch die Form des Angriffs sich gegen die Pietisten einnehmen ließ und ebenso wie die Regierung für die Rationalisten Partei nahm, die sich ihrerseits nicht ohne Sophistik und bedenkliche Mentalreservationen verteidigten — schlimmer war es, daß infolge dieses Kampfes die Erweckungsbewegung selbst sich spaltete. Vergebens warnte Tholuck vor der Veröffentlichung der verhängnisvollen Artikel, die von Ludwig von Gerlach stammten. Er warf Hengstenberg advokatorische Sophistik vor und mißtraute der Ehrlichkeit seiner Argumentation.[103]) Er sah noch in Hengstenbergs späterer Charakteristik Halles eine Versündigung gegen die Liebe und Wahrheit.[104]) Immerhin blieb er bei der großen geistigen Beweglichkeit, durch die er sich über die starre Einseitigkeit Hengstenbergs erhob, mit ihm innerlich einig. Dagegen Neander und Ullmann wandten sich gegen die evangelische Kirchenzeitung, und über diesem Handel spaltete sich die Erweckungsbewegung, so gut wie früher die Hegelsche Schule, in einen rechten und einen linken Flügel. Selbst Kottwitz, der zu Hengstenberg hielt, klagte über dessen „schwache Seite, eine gewisse Bissigkeit und ein unbilliges Verkennen des Guten, selbst bei den Rationalisten". [105]) Die Spaltung innerhalb der Erweckungsbewegung wurde so bedenklich, daß Perthes klagte: „Hengstenbergs Auftreten hat unsere Theologen so aus aller Fassung gebracht, daß sie nicht in dem Unglauben, sondern in der Kirchenzeitung den eigentlichen Todfeind des Christen-

tums zu sehen glauben, über Hengstenberg herfallen und Röhr und Wegscheider laufen lassen. Ich kann mir nicht helfen, mir kommt es vor, als wenn in manchem der wackeren Männer wenigstens vorübergehend der Professor den Christen überwältigt hätte." [106]) Neander verwahrte sich gegen eine allein seligmachende Dogmatik, während Hengstenberg ausdrücklich Dogmen vertrat, deren Annahme zur Seligkeit nötig ist. „Denn was sind Dogmen ohne beständige, direkte engste Verbindung mit dem Wege zur Seligkeit." [107]) Die Erweckungsbewegung spaltete sich in einen orthodoxen Flügel und eine vermittelnde Richtung. Schleiermacher sah in dem ganzen Handel nur die Absicht, das kirchliche Heft in die Hände zu bekommen, während der Freiherr von Stein an seine Freundin die Prinzessin Wilhelm schrieb: „Mit dem höchsten Unwillen vernimmt man die Frechheit, mit der die Hallischen Professoren Wegscheider und Gesenius das zum Unterricht der jungen Gottesgelehrten bestimmte Katheder mißbrauchen, um die wesentlichsten Wahrheiten der christlichen Religion zu verwerfen." [108]) Er forderte ernstlich, daß so unchristliche Lehrer von christlichen Lehrstühlen entfernt würden. Jedenfalls war die innere Scheidung der Erweckungsbewegung durch diesen Streit vollendet.

Einen ebenso tiefen Einschnitt bedeutete das Eingreifen Hengstenbergs in die politische Bewegung. Seit der Revolution von 1830 ging die Kirchenzeitung zur Polemik gegen die liberale Politik über. Der eigentliche Grund war für Hengstenberg der innere Zusammenhang zwischen Liberalismus und Rationalismus. Er sah in der liberalen Politik nichts weiter als die Anwendung rationalistischer Grundsätze auf das öffentliche Leben. Damit stand sein Urteil fest: Liberalismus ist Unglaube. Der Liberalismus sympathisiert mit der Revolution. Diese aber ist ein Abfall von der Offenbarung. Hengstenbergs Urteil über die Obrigkeit war, wie seine ganze Theologie nach seiner Absicht lutherisch. Alle irdische Autorität ist von Gottes Gnaden. Dabei war er keineswegs servil. Den Absolutismus verwarf er als menschliche Willkür, und er betonte die Pflicht der Fürsten zum Gehorsam gegen Gottes Gesetz. Gegen den Kurfürsten von Hessen fand er ein ebenso offenes und mutiges Wort wie gegen seine theologischen Gegner.[109]) Mit dem preußischen Ministerium stand er von Anfang bis zum Schluß seiner öffentlichen Wirksamkeit in einem sich immer erneuernden Konflikt, und mit der Zensur lebte er in beständiger Fehde. Ein Byzantiner war er nicht.

Auch mit Romantik hat seine Politik nichts zu tun. Sie lag seinem harten, nüchternen Realismus so fern wie möglich. Er verwahrte sich gegen die Gemeinschaft mit den katholischen Legitimitätspolitikern, überhaupt gegen jede politische Gemeinschaft mit den Katholiken. Ludwig von Gerlachs Politik verurteiltee er. Radowitz galt ihm als ein „gemachter Sophist.“ [110]) Mit Sailer verweigerte er jede Verbindung. Er blieb auch den Katholiken gegenüber seinem Grundsatz getreu, „sich nie zu gemeinsamem Wirken mit denen zu verbinden, die in wesentlichen Punkten noch vollkommen der Lüge angehören, bei denen daher die Übereinstimmung mit uns in andern Punkten auch nur scheinbar eine vollkommene sein kann.“ [111]) Katholisierend darf man seine Politik also nicht nennen. Zwar hielt er an den Grundsätzen der heiligen Allianz fest, aber der eigentliche Grund seiner politischen Stellungnahme war das Interesse am christlichen Staat und an der Volkskirche. Er war ein Mann der Zucht und Ordnung, der Disziplin und des Gehorsams in Staat und Kirche. Aus diesem Grunde trat er für das landesherrliche Kirchenregiment ein. Byzantinische Anwandlungen blieben ihm auch Friedrich Wilhelm IV. gegenüber fremd. Aber gegen jede Separation, auch gegen die der Lutheraner wandte er sich ebenso scharf wie gegen alle seine Gegner, weil er die Auflösung des christlichen Staates befürchtete. Deswegen wurde denn auch nach Rudolf Wagners Zeugnis außerhalb Preußens wie bei den preußischen Lutheranern Hengstenbergs Stellung zur Union, die ebenfalls ihren tiefsten Grund in seinem Interesse an der Staatskirche hatte, mit seiner ganzen Kirchenpolitik als jesuitisch verurteilt; womöglich noch schärfer verwarf Thiersch Hengstenbergs Staatschristentum.[112]) Es stand im Gegensatz zu der von Schleiermachers Reden herstammenden Tendenz.

Verschärft wurde der Konflikt, den die Politik in die Erweckungsbewegung hineintrug dadurch, daß Hengstenberg gegen Ende seines Lebens für die Politik Bismarcks gegen Österreich Partei ergriff. Er sah in dem Kampf Preußens gegen Österreich das historische Recht auf Preußens Seite, aber indem er für Bismarck Partei ergriff, mußte er sich von den Vertretern des bayrischen Luthertums vorwerfen lassen, daß er es unterlassen habe, dem Unrecht freimütig entgegenzutreten. „Über diese versäumte Pflicht hilft hinterdrein keine scheinheilige Grimasse hinweg, und dieser blutige Flecken im Gewissen läßt sich mit einem Haufen von Zitaten aus den alten Propheten nicht hinwegbringen,“ rief ihm Ebrard zu.[113]) Nicht anders

urteilten die Liberalen. Die Worte, mit denen David Friedrich Strauß im Jahre 1865 sein Schlußurteil über Hengstenberg fällte, verdienen der Vergessenheit entrissen zu werden. „Die Hengstenbergsche Theologie ist die ältere aber leibliche Schwester der Bismarckschen Regierungskunst, und wir möchten nur wünschen, daß sich der einen ihr nicht fernes Ende ebenso sicher vorhersagen ließe, wie der andern!“ [114])

Auch die innere Scheidung der Erweckungsbewegung vom deutschen Idealismus, die sich durch Hengstenbergs Wirksamkeit vollendete, kam am Schluß seines Lebens bei zwei großen öffentlichen Feiern zum vollendeten Ausdruck. Zuerst bei der Schillerfeier 1859. Hengstenbergs Angriff wandte sich weniger gegen Schiller, dessen Idealismus er in seiner Bedeutung für das deutsche Volk zu würdigen sich bemühte, während er andrerseits seine ablehnende Stellung dem Christentum gegenüber mit Schärfe hervorhob, aber vor allem bekämpfte er den Geniekultus, der sich bei dieser Gelegenheit als eine Ersatzreligion empfahl. Der Philosoph Weiße hatte Schiller als den Herold und Propheten eines dogmenfreien Heilsglaubens für unser Volk und unser Zeitalter gefeiert. „Ausdrücklich hierin,“ hatte er geschlossen, „ist der eigentliche Grund und Sinn der religiösen Verehrung zu suchen, die sich an seinen Namen geknüpft hat.“ Gegen diesen mit Goethe und Schiller getriebenen Kultus hatte die evangelische Kirchenzeitung schon in den dreißiger Jahren protestiert und sich dadurch Immermanns Zorn zugezogen. Der schrieb 1839 „die ‚Evangelische Kirchenzeitung‘ und die mit ihr trollende Lämmleinsbruderschaft hat den beiden ihr Heidentum aufgestochen, und mancher meint etwas recht Kluges gesagt zu haben, wenn er von sich gibt, daß Goethe doch keine Religion habe“. Aber auch Jakob Grimm verwahrte sich in der Festrede, die er in der Berliner Akademie der Wissenschaften zur Schillerfeier hielt, gegen die religiöse Kritik, die an den klassischen Dichtern geübt worden war. Man erkennt in seinen Worten deutlich die Spannung, die Idealismus und Erweckungsbewegung voneinander trennte. „Vielfach ist der Glaube unserer beiden großen Dichter schnöde verdächtigt und angegriffen worden von seiten solcher, welchen die Religion statt zu beseligendem Frieden zu unaufhörlichem Hader und Haß gereicht.“ „Mir wenigstens scheinen sie frömmer als vermeinte Rechtgläubige, die ungläubig sind an das ihn immer näher zu Gott leitende Edle und Freie im Menschen.“

Indessen Hengstenberg blieb dabei, daß die überschwengliche Begeisterung für Schiller polemischen und apologetischen Charakter habe,

und daß sich die christlichen Kreise darum von der Feier zurückgehalten hätten. Er verschärfte damit an seinem Teile den Gegensatz zwischen Idealismus und Erweckungsbewegung. Es wäre freilich ungerecht, sein Urteil als maßgebend für die christlichen Kreise seiner Zeit zu behandeln, wie das David Friedrich Strauß tat. Ein Gesinnungsgenosse, der ihm wahrlich an Energie und Schärfe des Urteils nichts nachgab, nämlich Vilmar in Marburg, hatte schon 1844 in seiner Geschichte der deutschen Nationalliteratur ein weit tieferes und feineres Verständnis und liebevolles Urteil über Goethes und Schillers Stellung zum Christentum abgegeben; es stand freilich ganz unter dem Einfluß der Romantik, aber bei der weiten Verbreitung, welche diese Literaturgeschichte gefunden hat, ist ihr Urteil in den Kreisen der Erweckungsbewegung in viel höherem Grade maßgebend geworden als Hengstenbergs bilderstürmerischer Artikel. In dem Abstand der beiden Urteile zeigt sich doch auch der Unterschied zwischen der reformierten Erziehung Hengstenbergs und der lutherischen Art Vilmars.

Weit schärfer noch als bei der Schillerfeier brachte Hengstenberg den Gegensatz zwischen Idealismus und Erweckungsbewegung beim Berliner Universitätsjubiläum 1860 zum Ausdruck. Böckh hatte als Rektor die Festrede gehalten. Sie war ein klassisches Zeugnis des deutschen Idealismus, denn Böckh war Platoniker. Zu gleicher Zeit sprach sich der mystische Grundzug des Idealismus in seiner Festrede aus. Er bekannte, daß die Verähnlichung mit dem Göttlichen „schon im Heidentum den Weisen als höchster sittlicher Zweck vorschwebte." Als echter Idealist gab er seinem Glauben an die Idee einen höchst charakteristischen Ausdruck. „Worin lebt der Geist? In der Idee. Was erzeugt der Geist? Ideale. Die lebendige Wissenschaft lebt also in Idealen. — Die Wissenschaft mit ihrer Zwillingsschwester, der Kunst ist eine Gottesverehrung als Nachahmung der in Gott seienden Ideale. Der Menschengeist, die Vernunft ist das geschaffene Bild Gottes, so weit von der Vernunft gesagt sein mag, daß sie ein Geschaffenes sei, und nicht vielmehr ein Ewiges, was dem Zeitlichen und Gewordenen als sein unsterblicher Teil einwohnt. Damit dieser geschaffene Geist nicht in der Zeitlichkeit und Sinnlichkeit verkomme, muß er auf das Urbild gerichtet in diesem leben, weben und sein. — Das vernünftige Erkennen des menschlichen Geistes ist eine fortwährende Gottesverehrung im Abbilden der Ideale." Indem Hengstenberg gegen diese Vergötterung der Idee Einspruch erhob, unterzog er zugleich den Idealismus, der an der Berliner Universität

in Schleiermacher, Fichte und Hegel zu Worte gekommen war, einer scharfen Kritik. Er sah in ihm die Selbstvergötterung des menschlichen Geistes, und obgleich sein Urteil besonders über Fichte nicht frei von tiefen Mißverständnissen war, so war doch diese scharfe Kritik der Jubiläumsfeier insofern geschichtlich bedeutsam, als der Gegensatz der Erweckungsbewegung gegen den Idealismus zu einem letzten schärfsten Ausdruck kam. Es gehört zu der geschichtlichen Wirkung Hengstenbergs, daß er diese Entwicklung zu einem gewissen Abschluß gebracht hat und zwar dadurch, daß er die Erweckungsbewegung in die Bahnen der Orthodoxie zurücklenkte.

Seine ganze theologische Arbeit war Polemik und Apologetik mit dem Ziel, die Orthodoxie wieder herzustellen, und zwar war es besonders die Geltung des Alten Testaments, die Unfehlbarkeit der Bibel, die zu verteidigen er sich bemühte. Selbst seinen Freunden fiel es auf, daß es dabei nicht ohne sophistische Advokatenkünste abgehen konnte. Orthodox war doch auch er nicht, und er konnte es nicht sein. Mit großer Entschlossenheit war er von dem Pietismus seiner Anfänge zur Rechtfertigungslehre übergegangen; so lag eine gewisse Tragik darin, daß er selbst, der zeit seines Lebens für die reine Lehre gekämpft hatte, am Ende seines Lebens der reformatorischen Rechtfertigungslehre eine Deutung gab, die einen allgemeinen Widerspruch hervorrief und ihm selbst den Vorwurf katholisierender Irrlehre zuzog. Eine ähnliche Tragik lag in dem Streit, in den ihn seine Verteidigung der preußischen Politik verwickelte, und doch war dieser dreifache Ausgang seiner Wirksamkeit nur der folgerichtige Abschluß seines Unterfangens, die Orthodoxie im 19. Jahrhundert zu erneuern. Es war ein unmögliches Unternehmen, aber gerade weil an der Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit Hengstenbergs nicht zu zweifeln ist, weil er sein Ziel furchtlos und rücksichtslos unabhängig nach allen Seiten hin unter dem Einsatz seiner ganzen Persönlichkeit verfolgte, so beruhten die Ergebnisse seines Lebens nicht auf individuellen und zufälligen Mißgriffen, sondern auf einer inneren geschichtlichen Notwendigkeit. Gerade weil ein persönlich unanfechtbarer Streiter diesen Kampf geführt hatte, so war der Beweis geliefert, daß eine Erneuerung der Orthodoxie unmöglich war. Gleichzeitig aber war die Trennung der Erweckungsbewegung vom deutschen Idealismus vollendet, nicht durch eine einseitige Schuld, sondern dadurch, daß die Wurzeln des inneren Gegensatzes bis zurück in die Zeit der Orthodoxie hinein bloßgelegt waren und die auseinander-

ſtrebenden Entwicklungen nach beiden Seiten hin ins Extrem getrieben waren.

2. Die ſüddeutſche Erweckungsbewegung in ihrem Verhältnis zum Idealismus.

Einen ähnlichen Verlauf wie in Norddeutſchland vom Idealismus aus durch die Myſtik hindurch nahm die Erweckungsbewegung auch in Süddeutſchland und zwar beſonders in Bayern. Der interkonfeſſionelle Charakter der urſprünglichen Erweckungsbewegung zeigte ſich darin, daß der führende Philoſoph hier ein Katholik war — Franz von Baader. Da er in ſeiner Entwicklung die Kritik Kants durchlaufen hatte,[1]) ſo machte er nicht den Verſuch, die vorkritiſche Philoſophie zu erneuern. Er hatte die Kritik Kants in ſich aufgenommen, aber überwunden. Schon den Verſuch Kants, der Philoſophie als Eingangshalle eine Erkenntnistheorie voranzuſtellen, erſt das Organ des Erkennens kritiſch zu prüfen, ehe man es gebrauchte, ſchien ihm verfehlt. Er warf mit Hegel ein: das bedeutet nicht eher ins Waſſer gehen wollen, als bis man ſchwimmen gelernt hat.[2]) Kraft und Grenze der Vernunft wird nur im Gebrauch erkannt. Aber Baader trennte ſich in der Beurteilung der Vernunft nicht nur von Kant, ſondern vom ganzen ſpekulativen Idealismus, indem er wie Hamann und Jakobi die ſchöpferiſche Kraft der Vernunft beſtritt. Er begründete dieſen Einwand nicht wie die proteſtantiſchen Theologen der Erweckungsbewegung im Anſchluß ans Luthertum erſt mit dem Verderb der Vernunft durch die Sünde, ſondern damit, daß der Menſch als Geſchöpf keine ſchöpferiſche Macht hat, vielmehr in ſeinem ganzen geiſtigen Beſitz im Denken und im Wollen auf das Wahrnehmen, Hören und Sehen, Vernehmen und Empfangen angewieſen iſt.[3]) Vor aller menſchlichen Schaffenskraft liegt als ihr tiefſter Grund ein empfangender Akt, durch welchen der Menſch ſich einem höheren Einfluß öffnet. Er nannte ihn wie Jakobi Glaube, und ſo war ſeine Philoſophie eine Philoſophie des Glaubens. Eine geſetzgebende Macht der Vernunft wie Kant oder gar eine ſchöpferiſche wie Hegel erkannte er nicht an, ein a priori in dem Sinne, daß die Vernunft ein ihr innewohnendes Geſetz mit den ſinnlichen Wahrnehmungen verſchmelze, leugnete er. Die Subjektivität von Raum, Zeit und Urſächlichkeit, die das Weſen des Kantiſchen Idealismus bilden, verwarf er. Er bezweifelte nicht, daß dieſe Formen unſerer Wahrnehmung etwas Geiſtiges ſind, aber er beſtritt, daß ſie ein Geſetz und damit ein

Werk der menschlichen Vernunft seien. Sie sind objektive Mächte, die nicht der Mensch bildet, sondern die den Menschen bilden.

Aber Baader war nicht Empirist in dem Sinne, daß er unser gesamtes Weltbild aus der sinnlichen Beobachtung ableitete. Er erkannte ein geistiges Element in der Welt an, aber er leitete es nicht aus der menschlichen Vernunft als deren Ausstrahlung ab. Wohl erkannte er, daß das geistige Element in der Weltauschauung aus einem aller sinnlichen Erfahrung vorangehenden a priori stammt, aber er suchte dieses nicht in der menschlichen Vernunft, sondern hinter, über ihr, in dem schöpferischen Grunde aus dem sie stammt und dem sie alle Gesetze ihres Wesens und Denkens verdankt. Für ihn stand also Gott nicht wie für die vorkantische Metaphysik als ein passives Objekt der Betrachtung und Erkenntnis vor dem Menschen. Er war nicht ein absolutes Objekt, sondern vielmehr ein absolutes Subjekt,[4]) das allem menschlichen Erkennen, Wollen und Wirken, als die Quelle, aus der es stammt, als der schöpferische Boden, aus dem es wächst und von dem es seine Regel empfängt, zugrunde liegt. Es gab deswegen für ihn kein anderes Erkennen und Wollen Gottes als ein solches, welches von Gott selber stammt. In diesem Sinne konnte er ganz ähnlich wie Hegel sagen, daß alle menschliche Gotteserkenntnis nichts anderes sei als Gottes Selbsterkenntnis.[5]) Er war deswegen Realist insofern er alle Erkenntnis aus der sinnlichen Wahrnehmung ableitete so gut wie Hamann, aber er war Theologe, weil für ihn alles Verständnis des sinnlich Wahrgenommenen vom Gottesgedanken ausgeht. Das Erkennen geht vom Sehen durch das Denken zum Schauen, d. h. zu einer Wahrnehmung des Übersinnlichen im Sinnlichen.[6]) In dieser Beziehung war er mit Goethe verwandt, auf dessen realistische Naturbetrachtung er sich deshalb auch mit Vorliebe berief. Die Erkenntnis Gottes galt ihm deswegen nicht wie der Metaphysik vor Kant als ein Schluß aus einer toten Tatsache auf einen hinter ihr liegenden verborgenen Grund, sondern er wußte von keiner andren Erkenntnis Gottes als von einer solchen durch Offenbarung.

Wie Hamann sah er Natur und Geschichte als Offenbarung Gottes an. Baader pflegte zu sagen, der Mensch und die Natur bilden zusammen die Offenbarung Gottes.[7]) Aber er ging nicht von der Natur aus, sondern vom Menschen, und dieser Ausgangspunkt vom Selbstbewußtsein aus verband ihn mit den Idealisten; und doch trennte er sich schon an diesem Punkte nicht nur vom Idealismus,

sondern von dem Ausgangspunkt der modernen Philosophie, wie ihn Cartesius in dem Satz formuliert hatte: Ich denke, also bin ich. Er konnte nicht anerkennen, daß das menschliche Selbstbewußtsein ein Urdatum, eine letzte Tatsache, die ursprüngliche Gewißheit sei. Das souveräne Freiheitsgefühl, nach welchem bei den Idealisten der Mensch sich selber macht, galt ihm als phantastisch, und er konnte mit vollem Einverständnis dem Worte Goethes zustimmen: Ich habe mich nicht selbst gemacht. Im Gegenteil, wie Schleiermacher erkannte er als den tiefsten Punkt unseres Bewußtseins das Gefühl der Abhängigkeit, aber es blieb ihm kein dunkles Gefühl, sondern ein helles, klares Bewußtsein. Im Selbstbewußtsein selbst liegt als ein offenbarer Grund eingeschlossen das Bewußtsein gemacht, geschaffen zu sein, aber eben weil es die Helligkeit des Bewußtseins hat, so ist auch der Grund, aus dem es entspringt, nicht die dunkle Natur. Zwar verschwimmt es zurück in das Dämmerlicht und Dunkel des Unbewußten, „den Grund," wie Baader mit den Mystikern sagt, aber durch diesen hindurch nehmen wir wahr, daß der Grund unseres Bewußtseins ein schöpferisches Bewußtsein ist. Wie überall so entspricht auch hier die Ursache der Wirkung. Das Urdatum unseres Denkens lautet also nicht wie bei Cartesius: Ich denke, also bin ich, sondern: Ich werde gedacht, also denke ich, ich werde gewollt, also will ich, ich werde erkannt, also erkenne ich.[8]) Bewußtsein hat nur der, der von einem andern gewußt wird. Diese Gewißheit, daß ein anderer um mich weiß, daß ich durchschaut werde, spiegelt sich wieder im Gewissen. Insofern knüpft auch Baader wie die Theologen der Erweckungsbewegung an das Gewissen an, ohne es aber zum letzten Ausgangspunkt seines Denkens zu machen. Es ist wie unser ganzes Selbstbewußtsein eine sekundäre abgeleitete Tatsache. Nicht nur das Gewissen, sondern alles Denken und Wollen beruht auf einem schöpferischen Denken und Wollen, das in der ganzen Welt offenbar ist. Insofern ist all unser Denken ein Nachdenken, nur was gedacht ist, kann verstanden werden, nur weil die Natur durchdacht ist, ist sie begreiflich.[9])

Die Natur wird also vom Geist und daher vom Menschen aus verstanden. Diesen Grundsatz teilt Baader wie St. Martin mit der idealistischen Naturphilosophie. Der Mensch ist selbst ein Stück Natur und nur mit der Natur zusammen ist er Offenbarung Gottes. Baader war Realist ebenso energisch wie Hamann. Die Natur hatte für ihn objektive Realität, und zwar die Natur einschließlich der

Materie. Auch in dieser Beziehung war er mit Goethe verwandt. Jeder Spiritualismus oder Idealismus in dem Sinne einer Auflösung der Natur in Schein oder Erscheinung lag ihm fern, aber ebenso fern lag ihm der Materialismus. Wie alles geistige Sein ein Tun ist, so ist auch die Materie Bewegung, die Auffassung der Atome als Kraftzentren lag ihm nahe.[10]) Aber auch die Form des Idealismus, nach der die Materie nichts ist als Kraft, war ihm fremd. Der Stoff ist ein dunkles, unterhalb der Vernunft liegendes Element und darum für uns unverständlich und geheimnisvoll.[11]) Die Kraft, welche die Natur durchwaltet, wird nicht wie im Idealismus als Idee oder Gedanke, sondern nach der Analogie des menschlichen Willens vorgestellt. Diese Erkenntnis, daß der Wille der Kern und das Wesen aller Dinge ist, findet sich in der modernen Philosophie zuerst bei Baader, und er verdankt sie Jakob Böhme.[12]) Dieser Wille ist Begierde. Sie ist die Grundkraft aller Dinge, die sich in die beiden Seitenkräfte, Attraktion und Repulsion, zerlegt. Die zusammenfassende Mitte der Zentripetal- und der Zentrifugalkraft, die als zwei nebeneinanderstehende Kräfte ein ungelöstes Rätsel bilden.[13]) Wie alle deutschen Naturphilosophen, Leibniz und Goethe eingeschlossen, war Baader Gegner der mechanistischen Naturanschauung, für die Druck und Stoß die einzigen Naturvorgänge sind. Er berief sich für die Tatsache einer Wirkung in die Ferne auf das Grundgesetz der Anziehungskraft und er sah in ihm ähnlich wie die antike Naturphilosophie, wie Aristoteles einen dem Willen analogen Vorgang.[14]) Weil das Innere der Natur Wille ist, so sind die Naturvorgänge nicht nur Arbeit, d. h. Bewältigung des Stoffes, sondern Kampf, d. h. Überwindung eines Widerstandes. Aller Wille ist Kampf; gibt es Willen in der Natur, wie Baader vor Schopenhauer erkannt hat, so gibt es auch einen Widerwillen, durch dessen Überwindung der Wille sich erhält. Dieser niedergehaltene Gegenwille wird durch den beherrschenden Willen latent gehalten, kann deswegen aber auch beim Erschlaffen des beherrschenden Willens wieder zum Vorschein kommen. Damit ist der scheinbar so rätselhafte Sprung in der Natur erklärt. Diesen Gedanken hat Baader von Böhme übernommen.

Die Grundzüge der Naturphilosophie durften nicht übergangen werden, schon deswegen nicht, weil sie die Vorgeschichte der Naturphilosophie Schopenhauers bilden, die gegenwärtig wieder Bedeutung gewonnen hat. Vor allen Dingen aber mußten sie darum erwähnt

werden, weil sie die Grundlage der Psychologie und Geschichtsphilosophie von Baader bilden. Denn für Baader ist die Natur die Grundlage der Religionsphilosophie und vor allen Dingen der Ethik. Mit dem Spiritualismus verwarf er auch jeden Dualismus. Natur und Geist bilden für ihn wie für Goethe eine Einheit. Unzweifelhaft geht ein monistischer Zug durch sein System: wie der Kern der Natur Wille ist, so hat der Wille wieder seine Wurzel in der Natur, und in dieser natürlich begründeten Form ist er der Kern des Menschen, deswegen ist auch das Selbstbewußtsein nicht vollkommen durchsichtig und licht, sondern es enthält ein dunkles Element in sich, ein Stück Natur, einen schwarzen Docht, auf dem die Flamme brennt. Die Wurzel des Willens ist dieselbe Begierde, die das Wesen aller Dinge ist. Aus ihr entsteht der Wille durch eine Befreiung, in der das geistige Element vom natürlichen getrennt und zur Herrschaft darüber erhoben wird.[15]) Auch der Wille wie der Verstand bekommt seinen Stoff durch die Sinne, und deswegen kann Baader den Satz prägen, daß ebenso gut wie nichts im Verstande ist, auch nichts im Willen ist, was nicht vorher in den Sinnen gewesen wäre.[16])

Den Prozeß, durch welchen aus dem natürlichen Trieb der geistige Wille entsteht, also z. B. aus der Lust die Liebe, beschreibt Baader im Anschluß an Jakob Böhme. Die Psychologie des Willens ist das, was er Jakob Böhme verdankt. Die Wurzel derjenigen Begierde, aus der der Wille entsteht, ist die Angst oder, wie Jakob Böhme sagt, die Qual. Für diese Furcht, die in der Tiefe aller Dinge lauert, hat Jakob Böhme Baader das Auge geschärft. Diese Angst bezieht sich auf die Lebensgefahr, die deshalb unterhalb des Willens lauert, weil er sich immer nur durch einen Kampf mit dem Gegenwillen erhält. Jeder normale Wille ist in Gefahr in zwei entgegengesetzte Triebe zu zerfallen. Z. B. die Liebe in Lust und Haß, d. h. in Sadismus, die Demut in Hoffart und Niedertracht. Auf diese Gefahr bezieht sich die Angst. Der vom Willen niedergehaltene Gegensatz muß dauernd beherrscht und im Unbewußten latent gehalten werden. Dadurch wird der dunkle Naturtrieb in einen hellen geistigen Willen verwandelt.[17]) So entsteht der Geist immer aus der Natur und doch im Kampf mit ihr. Alles Leben des Geistes entsteht durch den Tod des Psychischen.[18]) Ein Verzicht ist der Grundakt unseres Lebens.[19]) Ein Schmerz liegt in der Tiefe des Geistes. Alle Freude ist eine Befreiung, ein aufgehobener

Widerspruch, ein überwundener Schmerz, eine Erlösung aus der Angst.[20])

Die Form, in der diese Wiedergeburt sich vollzieht, die Quelle, aus der der höhere Wille entsteht, ist das Gebet, denn dieses ist der Akt, durch den der Geist sich der höheren Region öffnet und sie in sich aufnimmt.[21]) Diese Empfänglichkeit, die unser Wesen ausmacht, muß sich immer nach irgend einer Seite hinwenden, und gleichzeitig damit nach allen anderen Seiten hin verschließen. Normalerweise wendet sich der menschliche Wille dem schöpferischen Grunde zu, aus dem er stammt und dadurch wird er zum Gebet. Gebet ist das Schöpfen des Willens aus dem göttlichen Willen, des Denkens aus dem göttlichen Denken. Daher ist alles Wünschen und Fragen ein Bitten, das sich nach oben wendet, ein Gebet.[22]) Baaders Philosophie ist also wie eine Philosophie des Glaubens und der Liebe so eine Philosophie des Gebets, denn der Wille ist nicht im Kantischen Sinne autonom, eine frei in der Luft schwebende Vernunft, sondern er bedarf einer Grundlage, auf der er Fuß fassen kann. Diese Grundlage des menschlichen Willens ist der göttliche Wille und eben darum, weil dieser sich in der Natur offenbart[23]) die Natur. Mit dieser Begründung in Gott ist die Freiheit des Willens vom Gesetz gegeben. Das ist die wahre Autonomie, das Recht, sich selbst Gesetz zu geben, die ethische Genialität.[24])

In gewissem Sinne ist diese Theorie vom Schöpfen des Willens aus Gott mystisch. In der Tat war ja Baader ein Verehrer von Eckardt und Tauler und er bedauerte ausdrücklich, daß der Deismus nicht von ihnen aus, sondern mit Hilfe des spinozistischen Pantheismus überwunden worden sei.[25]) Aber er verwahrte sich gegen eine Mystik, deren Ziel eine Verschmelzung des Geschöpfes mit dem Schöpfer ist.[26]) Er bildete sein Gottesbild nicht wie Spinoza und Goethe nach der Natur, sondern nach dem Menschen, der ein Ebenbild und also eine Offenbarung Gottes ist. Das Gottesbewußtsein entsteht mit dem Selbstbewußtsein. Das Kantische „Bewußtsein überhaupt" ist ein phantastischer Schatten Gottes. Das idealistische Selbstbewußtsein, in welchem Bewußtsein und Sein identisch sind, ist in Wirklichkeit das göttliche Selbstbewußtsein: nur von ihm gilt, daß das Denken Realität und der Wille Tat ist, aber nicht vom menschlichen Selbstbewußtsein. Baader hat also die Kritik Feuerbachs am Idealismus vorweggenommen.[27]) Er hat ausdrücklich gesagt, daß durch die idealistische Theorie des Selbstbewußtseins der Mensch zum Gott wird.[28]) Dagegen

war Baader, bei aller Verwahrung gegen den Pantheismus, doch auch ein Gegner des Deismus, des Glaubens an einen rein jenseitigen Gott.[29]) Die Welt ist in Gott immanent. Das Werk des Menschen wird, wie es bei Johannes heißt, in Gott getan.[30]) Eben darum war er auch ein Feind alles Spiritualismus, und jeder zwiespältigen Weltanschauung. Natur und Geist sind nicht identisch, aber sie gehören so zusammen, daß sich aus der Natur der Geist entwickelt, weil die Natur selbst aus dem Geist entstanden ist. — Deswegen ist die Ethik auch nur dann wirklich religiös, wenn sie sich auf die Natur gründet.[31]) Nur ein guter Wille kann sich in der Natur begründen, aber niemals ein böser Wille.[32]) Liebe zu Gott und zur Natur gehören zusammen.[33]) Trennung von der Natur ist auch Trennung von Gott; und wer zu Gott kommt, kommt eben damit auch zur Natur. Die Liebe zur Erde ist das Wesen aller Kultur.[34])

Weil Baader einen Gott kennt, der Wille und Person ist, so hat er auch eine Geschichtsphilosophie, so gut wie Hamann. Er unterscheidet sich auch insofern scharf von der radikalen Mystik, als er kein inneres Licht kennt, welches eine von der äußeren Geschichte unabhängige Offenbarung vermittelt.[35]) Der Glaube gründet sich auf die Geschichte; wird er von dieser Grundlage losgelöst, so löst er sich auch auf. Darum war für ihn wie für Hamann die Geschichte Israels der Typus der Weltgeschichte, und er protestierte gegen die Auflösung der Geschichte Jesu im Mythus durch D. Strauß, während Hegel die Geschichte der Kritik preis gab.[36]) Die reine Innerlichkeit des Idealismus, für welche die Geschichte nur ein Symbol zeitloser Ideen war, war einem Denker unmöglich, für den das Wesen des Geistes nicht Idee, sondern Wille war. Denn der Wille vollendet sich erst, indem er sich durch die Tat „veräußerlicht". Mit diesem Drängen zur Tat vollendete sich Baaders Realismus. Eben deswegen endigte er auch nicht in einem aristokratischen Individualismus, sondern lief in eine Sozietätsphilosophie aus, die die sozialen Probleme erkannte und ihre Lösung ergriff. Sicherlich kommt der Vorsprung, den die katholische Kirche in der Lösung der sozialen Probleme vor der evangelischen hatte, auch auf Baaders Rechnung. Aber er verband mit seiner Spekulation einen scharfen Gegensatz gegen das Papsttum, und darum hat auch seine Philosophie bei den Protestanten ein tieferes Verständnis gefunden als in der katholischen Theologie. Sie hat an ihrem Teile dazu beigetragen, die

Spannung zwischen den beiden Kirchen im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts zu mildern.

Im süddeutschen Protestantismus, besonders in Bayern, ging die Erweckungsbewegung vom Idealismus durch die Mystik hindurch zum Luthertum. In Süddeutschland ging freilich die religiöse Wirkung der napoleonischen Zeit nicht so tief wie in Preußen. Den Ausgangspunkt bildete aber das Ende der Befreiungskriege auch hier. Die theologische Fakultät in Erlangen hatte für die Bewegung zunächst keine Bedeutung. Das Eigentümliche war hier, daß die Bewegung unter dem Einfluß der Hegelianer Gabler und Daub aus einem studentischen Kreise hervorging, in dem der Philologe Nägelsbach eine führende Stellung einnahm. Diese Kreise verband der gemeinsame Gegensatz gegen den Rationalismus mit der idealistischen Philosophie. In diesem Kampfe fühlten sie sich einig. Seit Schelling 1820 nach Erlangen kam, trat er zusammen mit Schubert an die Spitze der Bewegung. Damit näherte sie sich über Hegel hinaus dem historischen Christentum und entfernte sich eben dadurch von dem Idealismus, von dem sie ausgegangen war, dessen Grundlage in der Aufklärung man witterte. Dabei wirkte der Gegensatz Schellings gegen Hegel mit. Trotzdem wurde die Erweckungsbewegung durch den Idealismus, den sie durchlaufen und überwunden hatte, vertieft und verstärkt, und bei allem späteren Gegensatz gegen ihn blieben sich ihre Führer dieses Ursprungs doch dankbar bewußt. Dadurch wurde die Erweckungsbewegung von der pietistischen Enge, in die sie in Norddeutschland zum Teil durch die Trennung vom Idealismus hineingeriet, frei. Karl von Raumer, der eine bedeutende Stellung in ihr einnahm, war durch die Lieder von Novalis in religiöser und durch Fichtes Reden in pädagogischer Beziehung angeregt. Durch die weitverzweigten Beziehungen, die er seit seiner Teilnahme an den Befreiungskriegen als Adjutant Gneisenaus hatte, und durch die umfassende naturwissenschaftliche und literarische Bildung, in die er die Studentenschaft hineinzog, erweiterte er ihren Gesichtskreis.

Typisch ist auch die religiöse Entwicklung von Gotthilf Heinrich Schubert. Er war von Herder ausgegangen, schloß sich dann an Schellings Naturphilosophie an. Unter dem Einfluß der Nürnberger Erweckungsbewegung vollzog sich eine entscheidende religiöse Wendung in ihm. Er schloß sich an Franz von Baader an und begann unter dem Einfluß eines Bäckermeisters Matthias Burger, der, wie so viele

Handwerker der damaligen Zeit, ein Freund und Leser der Mystiker war, ebenfalls die Mystik Jakob Böhmes und des Angelus Silesius zu studieren; er übersetzte St. Martins Schrift vom Geist und Wesen der Dinge, die mit einer Vorrede von Franz von Baader 1811 erschien.[37]) Unter dem Einfluß dieser Mystik und ihrer Anhänger durchlebte er eine religiöse Krisis, die er selbst als seine Bekehrung ansah. „Ich war seitdem etwas geworden, was ich bei des Vaters Tode noch nicht wahr — ein Christ." Auch Karl von Raumer hatte sich zunächst an Schleiermacher angeschlossen, dessen Monologe begrüßte er mit einem höchst charakteristischen Bekenntnis zum Idealismus:

Ich will kraft eigener Kraft mich selbst erheben,
daß mich der Dinge Bund nicht halt' gebunden,
daß ewiger Wechsel mich nicht mög' verwunden,
erschüttern nie das freie, innere Leben.

Unter dem Einfluß der Nürnberger Erweckung ging er nach seinem eigenen Urteil von „der mehr unbestimmten Frömmigkeit seiner Jugend" „zu einer ganz bestimmten christlich-orthodoxen Überzeugung" über, welche in Erlangen die Farbe der lutherischen Kirchlichkeit annahm.

Ebenso ging Harleß von Schleiermacher, Schelling und Hegel zur lutherischen Überzeugung über. Eine ähnliche Entwicklung hat Löhe durchgemacht. Zunächst zog ihn Fichte stark an, aber gerade seine Auffassung des Johannesevangeliums in der Anweisung zum seligen Leben stieß ihn ab. Dazu kam eine tiefe Abneigung gegen die Burschenschaft, die sich auf Fichte berief. Auch er kam in Erlangen nach seinem eigenen bestimmten Urteil über das unbestimmte verschwommene Christentum hinaus und wandte sich damit auch theologisch von Schleiermacher und Hegel ab. Der junge Heinrich Thiersch empfing einen tiefen Eindruck von Schellings Philosophie der Offenbarung, und der Erlanger Philosoph Schaden, ein Schüler Baaders, gewann Einfluß auf ihn. Aber gegen Hegel empfand er eine Abneigung, die ihm bei den Tübinger Hegelianern den Ruf eines unwissenschaftlichen Pietisten eintrug.

In derselben Richtung wirkten auch die Männer, welche die Erweckungsbewegung in den Organismus des kirchlichen Lebens hinüberleiteten und dadurch verkirchlichten. Das war zunächst Friedrich von Roth. Dieser ursprüngliche Verehrer der französischen Bildung und zwar nicht nur Voltaires und Rousseaus, sondern auch des napoleonischen Imperialismus wurde ebenfalls in die Erweckungs-

bewegung hineingezogen. Als Herausgeber der Werke Hamanns näherte er sich dem lutherischen Typus der Bewegung und gab 1817 eine Auswahl aus Luthers Werken heraus; so führte er die Bewegung gradlinig und ohne Bruch in lutherische und kirchliche Bahnen. Er wirkte dabei mit Niethammer zusammen, welcher das gelehrte Schulwesen Bayerns in dieselben Bahnen lenkte. Der war ursprünglich Kantianer, ein Freund Fichtes, Schellings und Hegels und verband durch seinen ganzen Entwicklungsgang ebenfalls den Idealismus mit der Erweckungsbewegung. Aber die eigentliche Triebkraft der Erlanger Erweckungsbewegung war keiner von diesen tief und vielseitig gebildeten Männern, sondern der reformierte Pfarrer und Professor Krafft. Er war weder als Prediger glänzend begabt, noch als Professor wissenschaftlich vielseitig oder tief gebildet, noch persönlich besonders beweglich oder anziehend und doch hat keiner der glänzenden Geister, unter denen er wirkte, einen so tiefen und mächtigen Einfluß geübt wie er. Das steht durch das Zeugnis von Männern wie Hofmann und Julius Stahl und unzähliger anderer fest. Kraffts Theologie war weder mystisch noch pietistisch, auch persönlich hatte er nicht die andringende Art der Seelsorge Tholucks, eher etwas Herbes und Strenges, was jede persönliche Verehrung fern hielt. Er war ein Bibeltheologe, der auf die konfessionellen Unterschiede keinen Wert legte und damit das bayrische Luthertum gerade als Reformierter vor konfessioneller Enge schützte. Durch den Einfluß aller dieser Männer ist in Erlangen die Überwindung des Idealismus am normalsten verlaufen; es ist kein Zufall, daß der bedeutendste Theologe der Erweckungsbewegung Johannes von Hofmann aus diesem Kreise hervorgegangen ist. Den entscheidenden religiösen Anstoß verdankte er nach seinem eigenen Geständnis seinem Lehrer Krafft. Seine wissenschaftliche Bildung bekam ihr eigentümliches Gepräge dadurch, daß er sich als Berliner Student an den Historiker Leopold von Ranke anschloß. Er wurde dadurch von vorne herein Historiker, aber gegen Hegel verschloß er sich gerade damit: „seine Philosophie der Geschichte verdarb mir allen Geschmack an seiner Philosophie". Ihm fehlte in Hegels Vermischung von Spekulation und Geschichte die lebendige Anschauung, die er bei Ranke fand. Auch die Spekulation von Hegels Schüler Marheineke langweilte ihn in ihrer abstrakten Blässe.

Dagegen studierte er Jakob Böhme und den schwäbischen Theosophen Oetinger eingehend, und der Philosph Schaden, der Schüler

Schellings und Baaders brachte ihn unter den Einfluß Schellings. So fand auch Hofmann den Anschluß an die letzte Phase des Idealismus, und dies ist für seine Theologie bedeutsam geworden. Theologisch schloß er sich an Tholuck und Beck, also an die ausgesprochenen Bibeltheologen an. Es ist bezeichnend, daß er bei ihnen „eine dynamisch innerliche Gegenwart Gottes im Weltlauf" vermißte. In dieser Kritik verrät sich der Schüler Schellings. Unter seinem, aber noch mehr unter Rankes Einfluß wurde seine Theologie zu einer Philosophie der Geschichte. Seine theologische Bedeutung besteht darin, daß er Biblizismus und Luthertum durch die Philosophie der Geschichte mit dem Idealismus verband. Der Orthodoxie fehlte zwischen der Natur oder Vernunft und der Offenbarung oder der Bibel die Geschichte. Indem Hofmann die von Hamann stammende, durch den Idealismus hindurchgehende Auffassung der Geschichte als Offenbarung mit der biblischen und konfessionellen Theologie verband, erweiterte er den Begriff der Offenbarung und befreite das neue Luthertum von der orthodoxen Inspirationslehre, indem er als die Offenbarung Gottes die Heilsgeschichte verstehen lehrte. Damit war der Ertrag der idealistischen Geschichtsphilosophie in die zünftige Theologie eingeführt. In seinem Jugendwerk „Weisſagung und Erfüllung" stellte er seine Auffassung der Heilsgeschichte in den Rahmen einer allgemeinen Philospphie der Geschichte in einem großzügigen Entwurf. Die Geschichtsbetrachtung war teleologisch: die Geschichte wird von ihrem Ziel aus verstanden. Dieses wird in dem vorläufigen Abschluß in der Mitte der Geschichte in der Person Christi offenbar. Von ihm aus wird die Geschichte verstanden, d. h. ihr wesentlicher Inhalt bestimmt. Dabei gilt ihm wie Hamann die Geschichte Israels als der Typus der Weltgeschichte. Die Vorausdarstellung Christi in der Geschichte zeigt sich auch in den Ahnungen des Heidentums. Dionysus und Adonis sind Analogien des Sohnes Gottes. „Er kommt am Menschen zur Darstellung in einem jeden nach Maßgabe seines Berufs. Die Heiden spüren ihn da, unterscheiden ihn aber nicht von denen, an welchen er Züge seines Bildes zur Erscheinung bringt." Daher kennen auch sie Söhne Gottes. „Israels Gott ist seiner Zukunft gewiß: In den Schoß der Sterblichen zeugt er seinen Sohn, und den sie gebären wird weiß er und will er zuvor". Ebenso beherrscht das Gesetz des Typus, d. h. der Vorausdarstellung des Ergebnisses der Geschichte ihren gesamten Verlauf. Das Eigentümliche eines Volkes wird an den Schluß- und

Höhepunkten seiner Geschichte erkannt. „Jeder Triumphzug, welcher durch die Straßen Roms ging, war eine Weissagung auf den Cäsar Augustus: Denn was dieser immerzu, das stelle der Triumphator an seinem Ehrentage vor: den Gott im Menschen."

Der Einfluß von Schellings Geschichtsphilosophie, der in diesen Ideen zum Vorschein kommt, zeigt sich noch deutlicher in Hofmanns Hauptwerk, dem Schriftbeweis. Wie sich in dem Ausgang vom christlichen Bewußtsein der Einfluß Schleiermachers verrät, so zeigt sich in der Überschreitung der Methode seines Vorbildes die innere Verwandtschaft mit dem spekulativen Idealismus zunächst in der Absicht, ein geschlossenes System, einen Organismus von Tatsachen darzustellen. Die Absicht auf ein Ganzes, in dessen Geschlossenheit sich die Wissenschaft offenbart, ist ein Erbe des spekulativen Idealismus. Dieses System von Tatsachen aber hat eine ihm innewohnende objektive Logik. Die Heilsgeschichte verläuft mit der Notwendigkeit eines gesetzmäßigen Geschichtsprozesses. In die Logik dieses Verlaufes hat sich der Theologe hineinzuversetzen. Die Logik, mit der er diesen Prozeß rekonstruiert, hat reale Bedeutung. Er entspricht dem Gesetz, welches die Geschichte beherrscht. Alle diese Voraussetzungen sind Erbstücke des spekulativen Idealismus, bei Hofmann Reste eines Denkens, dessen metaphysische Begründung er selbst nicht mehr teilte. Aber gerade in der Sicherheit, mit der er sie annahm, sind sie ein Beweis, wie tief das spekulative Denken des Idealismus sich auch solchen Theologen eingeprägt hatte, die ihre Voraussetzungen gar nicht anerkannten. Denn die reale Bedeutung der Logik, die bei dieser Methode vorausgesetzt wurde, hat Hofmann mit Bewußtsein gar nicht vertreten. Ihm lag nur an der zugrunde liegenden Geschichtsanschauung.

Das System ist nämlich eine Philosophie, eine Metaphysik der Geschichte. Die Geschichte geht nicht nur aus Gott hervor, sondern Gott geht in die Geschichte ein. Dies ist der Gedanke, den Hofmann bei den Bibeltheologen vermißte. Es ist der dreieinige Gott, der zu gleicher Zeit den ewigen Hintergrund und dessen Offenbarung den Inhalt der Geschichte bildet. In der Zeit und durch sie wird diese Ewigkeit offenbar. Der trinitarische Gottesgedanke, der die Hegelsche Geschichtsphilosophie beherrscht, durchzieht auch diese Theologie der Geschichte. Nicht die Rechtfertigungslehre ist Ausgangs- und Mittelpunkt der Theologie, sondern die Lehre vom dreieinigen Gott. Aus seinem Wesen folgt Geschichte und Heilsgeschichte mit Notwendigkeit.

Diese erste Erneuerung der Dreieinigkeitslehre in der Theologie der Erweckungsbewegung ist angeregt durch die idealistische Geschichtsphilosophie. Ein spekulativer Hauch und ein poetischer Schwung geht trotz der unbeholfenen Sprache durch diese Theologie hindurch und verrät ihren Ursprung im Idealismus.

Weiter als die Theologen der bayrischen Erweckungsbewegung entfernte sich der Führer der Württemberger vom Idealismus. Die Auseinandersetzung mit der Schule Hegels in Tübingen selbst nötigte Johann Tobias Beck zu einer prinzipiellen Trennung von der idealistischen Theologie. Mit ihm kam der erste Vertreter der eigentümlichen schwäbischen Theologie die Bengel, Ötinger, Roos und Rieger vor ihm vertreten hatten, an die Universität. Seine Auseinandersetzung mit der idealistischen Theologie war weder polemisch noch apologetisch wie die von Hengstenberg, sondern sie vollzog sich in der durchaus positiven Form eigener origineller Gedankenentwicklung, die doch wieder die innerliche Verwandtschaft der Erweckungsbewegung mit dem Idealismus bewies; und zwar ist es auch bei Beck der mystische Hintergrund seiner Theologie, der ihn mit dem Idealismus verbindet, denn in seiner Gedankenwelt stand er niemandem unter seinen Vorgängern näher als Ötinger, dem Jünger Jakob Böhmes. Auch Beck war, wie die ursprüngliche Erweckungsbewegung weder orthodox noch pietistisch. Er stand dem universalen Zuge der Anfangszeit der Erweckungsbewegung noch nahe. Jeder Konfessionalismus lag ihm fern. Auch einen katholischen Theologen wie Sailer schätzte er hoch. Sein Gegensatz richtete sich mit derselben Schärfe wie gegen die kritische auch gegen die konfessionelle Theologie und gegen die Pietisten. Seine Kritik der orthodoxen Rechtfertigungslehre ist in ihren Motiven nahe verwandt mit der Polemik Jakob Böhmes gegen die Wirkung der orthodoxen Genugtuungslehre.

Infolgedessen lief die Erweckungsbewegung in Schwaben, soweit Beck ihr Führer war, nicht wie in Bayern und Norddeutschland im Luthertum aus. Beck war sich freilich keines Gegensatzes gegen Luther bewußt, aber sein Konflikt mit der orthodoxen Rechtfertigungslehre beruhte weder bei ihm noch bei seinen Gegnern auf wechselseitigem Mißverständnis, sondern war im Charakter seines Christentums begründet. Seine scharfe Kritik der Kirche wendete sich nicht in erster Linie gegen das Dogma, sondern war ethisch begründet. Das Ziel seines Christentums war die christliche Ethik. Auf diesem

ethischen Grundzug seiner Theologie beruhte auch seine Ablehnung des Idealismus. Sein ganzes Denken und Leben bewegte sich um den einzigen Gegensatz den er anerkannte, den von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Wahrheit und Gerechtigkeit galten ihm als die Bedingungen des Glaubens. Insofern war seine Theologie in dem Gegensatz gegen den spekulativen Idealismus mit der der Hallischen Theologen Tholuck und Julius Müller innerlich verwandt. Auch er ging vom Gewissen aus, und doch schied ihn eine feine aber klare Grenzlinie auch von diesen Erben des Pietismus. Er war nicht wie Tholuck ein Bekehrter. Die religiösen Katastrophen und Krisen, die Tholucks Leben erschütterten, hatten ihm fern gelegen. Die ruhige „organische" Entwicklung war das Gesetz seiner Lehre wie seines Lebens. Auch er war, wie sein Briefwechsel beweist, ein Seelsorger; und in noch viel höherem Maße als bei Tholuck war seine Predigt literarisch seine größte Leistung. Aber es war nicht das Sündengefühl und das Schuldbewußtsein, auf das er sein Glauben und Denken aufbaute, sondern in erster Linie das positive Bewußtsein der sittlichen Verpflichtung. Er konnte sagen, daß das Christentum moralische Besserung, Heilung von der Sünde zu seinem Zweck hat und seine Schüler sahen in diesem „Moralismus" seiner Theologie deren eigentlichen Charakter. Er sprach seinen Grundgedanken mit den Worten aus, daß das Christentum „sich selbst nur für die vollkommene Realisierung des ethischen Zweckes einer Welt der Gerechtigkeit als Mittel darbietet". Aus dieser ethischen Auffassung des Christentums ergab sich sein Gegensatz sowohl gegen den spekulativen Idealismus als auch gegen das orthodoxe lutherische Kirchentum und den Bekehrungseifer der Pietisten. Das Christentum wird durch moralische Stellungnahme zu seinen moralischen Wahrheiten als Wahrheit erkannt, darum ist auch die Rechtfertigung ein Einfließen, ein Übergehen der Gerechtigkeit Gottes in den Menschen, welches sich erst jenseitig vollendet mit dem Ziel einer moralischen Umänderung. Es ist sehr lehrreich, daß, während die Erweckungsbewegung sonst im Luthertum auslief, zwei voneinander so grundverschiedene Theologen wie Hengstenberg und Beck sich den Vorwurf einer katholisierenden Rechtfertigungslehre zuzogen. Es lag darin ein Hinweis darauf, daß hier ein ungelöstes Problem vorlag, und daß sich auch die orthodoxe Rechtfertigungslehre für eine Theologie, die die Aufklärung hinter sich hatte, nicht einfach wiederholen ließ.

Der zweite Grundzug, der Beck vom Idealismus trennte, war sein Realismus. Er beruhte auf seinem Verhältnis zur Natur. Sie war ihm eine göttlich gegebene Tatsache, die der Mensch als solche einfach hinzunehmen hat, in der er nicht nur göttliche Ideen wie die Naturphilosophen, sondern einen göttlichen Willen zu verehren hatte. Er konnte sagen: „Werden sie nicht zum Übertreter der Naturgesetze, d. h. der göttlichen Gebote, in welchen die Gesundheit des Leibes und der Seele naturgemäß eingefaßt ist." Der Natur entspricht das Reich Gottes, die jenseitige Welt, die durch das Christentum in diese Welt hineingebildet wird. Dieser Prozeß ist die Offenbarung, und ihr steht der Mensch ebenso als einer objektiven Größe gegenüber wie der Natur. Eine durchgehende Analogie beherrscht beide Gebiete; und Beck überträgt die Begriffe organisch und dynamisch beständig auf religiöse Vorgänge. Organisches Wachstum blieb deswegen in Gegensatz zu allem pietistischen Drängen und Treiben und kirchlichem Machen sein Schlagwort. Ihm entsprach die Losung: „Warten", die gelegentlich seine Schüler unbefriedigt ließ oder drückte. Das unterschied ihn auch von der andringenden Seelsorge Tholucks. Alle geistigen und religiösen Vorgänge faßte er auf wie einen höheren Naturprozeß. Das Zentrum seines Christentums war weder die Rechtfertigungslehre wie bei Tholuck noch die Trinitätslehre wie bei Hofmann, sondern die Lehre vom Reiche Gottes. Aber dies war ihm ein System wie die Natur, und insofern war er doch dem Idealismus innerlich verwandt, als er es als Ziel der Wissenschaft ansah, die objektive Logik, die er so gut wie Hegel in diesem System sah, in eine „Logik der christlichen Lehre" zu verwandeln. Das Ideal des Systems beherrschte auch ihn. Nur hat die Vernunft es nicht zu konstruieren, sondern es hinzunehmen, ihm nicht sein Gesetz aufzudrängen, sondern umgekehrt ihr Gesetz von ihm zu empfangen. In dieser Begründung der Theologie auf eine Naturtheologie verrät sich der Landsmann und Zeitgenosse Schellings, der Schüler der schwäbischen Mystik, und insofern ein Verwandter des Idealismus.

Um so schroffer war der Gegensatz gegen die Hegelsche Geschichtsphilosophie. Der Geschichte stand Beck ähnlich wie der Pietismus mit pessimistischer Kritik gegenüber. In ihr sah er lediglich Welt und Menschenwerk, und dieses Urteil galt nicht nur der Weltgeschichte, sondern auch der Kirchengeschichte. Seine Stimmung der Kirche gegenüber war der von Gottfried Arnold verwandt. Beck war und

blieb Individualist. In der kirchlichen Organisation in der Inneren und Äußeren Mission sah er kaum etwas anderes als bedenkliches, vergängliches Menschenwerk. Er pflichtete dem Angriff Kierkegaards auf die Kirche bei, freilich nur solange, bis er dessen Philosophie und ästhetische Schriften kennen lernte. Ebenso ablehnend stand er der politischen Geschichte gegenüber. Entsprechend seiner ethischen Auffassung des Christentums hatte er einen scharfen Blick für den moralischen Verfall der Zeit und während der gesamte Idealismus sich in der Täuschung wiegte, der Friedrich Theodor Vischer den klassischen Ausdruck verliehen hat „das Moralische versteht sich immer von selbst" — war Beck einer der ersten, der mit klarem Blick erkannte, daß die eigentliche Signatur der Gegenwart nach dem dogmatischen der ethische Abfall vom Christentum sei, die grundsätzliche öffentliche Bekämpfung der christlichen Moral, die bewußte Zersetzung der christlichen Sitte, das Antichristentum.

Den Beweis dafür sah er in der Richtung, die die deutsche Politik seit 1866 nahm. Inhaltlich unterscheidet sich sein Urteil in keiner Weise von dem, welches die gesamte idealistische Gelehrtenwelt von Gervinus und Strauß ab bis zu Vilmar hin über Bismarcks Politik fällte. Nur sprach er wie Vilmar sein Urteil mit dem Anspruch eines Propheten aus, ernst und ehrlich, aber mit dem peinlichen Ineinander von politischer Verständnislosigkeit und wissenschaftlicher Unfehlbarkeit, welches die politisierenden Zeitgenossen des Idealismus sich angewöhnt hatten. Aber innerhalb dieser mit prophetischem Anspruch vorgetragenen Urteile sprach sich doch ein Zug aus, der Beck als einen aus dem Volk hervorgegangenen Mann von Anfang ausgezeichnet hat. Fehlte ihm als echtem Deutschen das Verständnis für die äußere Politik, so sah er doch mit scharfem Blick die Gefahren, die aus den Tiefen des Volkslebens drohten. Freilich war die Diagnose der drohenden Revolution ohne Verständnis der geschichtlichen Zusammenhänge, aber in das Innere der Volksseele hinein reichte sein sorgenvoller, seelsorgerlicher Blick. Er sagte über die drohende Revolution: „Das Proletariat der Zeit wird es mehr und mehr lernen, die gleiche Beschönigung auch in seine Sphäre überzutragen; es wird dies lernen, je mehr das Proletariat einerseits von seiner eigenen Existenzfrage und Machtfrage aufgeregt wird, andrerseits von der moralischen Verwirrung und trügerischen Sophistik in den öffentlichen Verhältnissen zu leiden oder zu gewinnen hat." Die Verständnislosigkeit und der Pessimismus der

Geschichte gegenüber, wie sie sich in kritischen Zeiten auch heute in ein christliches Gewand zu kleiden pflegen, bildeten bei Beck den vollendeten Gegensatz zu dem Optimismus Hegels, der das geschichtlich Gewordene nachträglich als vernünftig zu rechtfertigen unternahm. Die Einseitigkeiten des Idealismus riefen auch hier in der Erweckungsbewegung entgegengesetzte Übertreibungen hervor. Darin zeigte es sich, daß durch die Spannung, in die beide zueinander geraten waren, das innere Gleichgewicht des öffentlichen Urteils verloren gegangen war, denn Becks Kritik hatte ein Recht doch nur einer Theorie gegenüber, die alles Gewordene, jeden Erfolg rechtfertigte, wie das Hegel tat.

3. Religiöse Motive in der neuen Wissenschaft in ihrem Verhältnis zum Idealismus.

1. Leopold Ranke.

Die geistige Bewegung, durch welche das deutsche Volk sich religiös über die Aufklärung erhob, hat nicht nur eine Theologie und eine kirchliche Erneuerung hervorgerufen, sondern sie hat auch über die Grenzen der Kirche hinaus tief in das geistige und wissenschaftliche Leben des deutschen Volkes eingegriffen und nach verschiedenen Seiten hin anregend gewirkt. Der deutsche Idealismus lief mit Hegels Spekulation in Geschichtsphilosophie aus, und so ist denn der wissenschaftliche Ertrag dieser Periode des deutschen Geisteslebens nicht eine philosophische Anregung, welche sich fortgesetzt hätte: die philosophische Arbeit kam vielmehr völlig ins Stocken, — der vom Idealismus ausgehende Antrieb setzte sich vielmehr fort in der großen deutschen Geschichtsforschung, welche die letzten beiden Drittel des neunzehnten Jahrhunderts beherrscht hat. Schon ihr Bahnbrecher Niebuhr hatte ein innerliches Verhältnis zum deutschen Idealismus und auch zur Erweckungsbewegung gefunden, aber er wurzelte doch in der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts. Dagegen Leopold Ranke, der auch durch Niebuhr angeregt war, der eigentliche Meister der deutschen klassischen Geschichtsschreibung, fand die Quelle, aus der sein geistiges Leben gespeist wurde, in der Erhebung über die Aufklärung. Er stammte aus einem Elternhause, in welchem lutherische Frömmigkeit überliefert war und war auch in der Schule zu Pforta in diesen Traditionen bestärkt worden. Waren es im wesentlichen supranaturalistische Anschauungen unter

denen er aufwuchs, so war doch Schulpforta beherrscht durch den Genius Klopstocks, des Dichters der religiösen Erweckung. Die Abendgottesdienste, die ihn nicht tiefer anregten, benutzte er um die Bibel zu lesen, und zwar erwarb er sich ganz früh eine selbständige Bibelkenntnis. „Es waren die Evangelien bei weitem mehr als die Episteln, die Psalmen mehr als die prophetischen Bücher, hauptsächlich aber waren es die historischen Bücher des Alten Testamentes, die ich immer von neuem las.“ [1]) Diese Bibellektüre verband sich damals noch ohne Widerspruch mit seinen klassischen Studien, ja er fand in den theosophischen Momenten bei Xenophon etwas, was ihn an die alttestamentliche Geschichtsauffassung erinnerte. „Ich fühlte mich dadurch in einer positiv religiösen Anschauungsweise bestärkt.“ [2]) Als junger Student der Theologie in Leipzig befand er sich „mit dem Geiste der dortigen Theologie in offnem Widerspruch“; durch alle seine Gefühle dem unbedingt Gültigen, das sich als Gottes Wort ankündigt, zugewandt. „Ich weiß selbst nicht, wie es gekommen ist, denn um mich her hatte von je her alles zum Rationalismus geneigt; aber mir erschien er unbefriedigend, seicht und schal. Ich glaubte unbedingt.“ [3]) Es war der geheimnisvolle Zug, der unerklärlich durch so viele Einzelne hindurchgehend von den verschiedensten Punkten aus ganz selbständig über die Aufklärung hinausstrebte. Unter den idealistischen Philosophen, die ihn angeregt haben, hat er immer mit Dankbarkeit Fichte genannt. Der religiöse Grundton seiner späteren Philosophie verband sich mit Rankes geschichtlichem Interesse. Von ihm hatte er gelernt, „daß dieses Lieben eines vergangenen Lebens, nämlich seiner Idee, dies innerliche Treiben und Kennenlernen des Altertums in seiner Tiefe zu Gott führt“. [4])

Das ursprüngliche Motiv seiner Geschichtsforschung war denn auch religiös und zwar scheint es durch das Lutherstudium erwacht zu sein, zu welchem ihn das Reformationsjubiläum 1817 anregte. Nicht irgend ein Theologe, sondern Ranke war derjenige, den das mit einemmal erwachende Interesse an Luther zur wissenschaftlichen Erforschung der Reformationszeit trieb. Er las sich so tief in Luthers Schriften hinein, daß er sogar die lutherische Abendmahlslehre zu vertreten sich vermaß. Jedenfalls begann mit diesem Lutherstudium seine selbständige Forschung, und so konnte er später bekennen, daß religiöse Motive ihn zum geschichtlichen Studium getrieben hätten. „Daß es mir an philosophischem und religiösem Interesse fehle, ist lächerlich zu hören, da es just dies ist und zwar

ganz allein, was mich zur Historie getrieben hat.“ [5]) Diese religiöse Geschichtsbetrachtung schlug unwillkürlich immer wieder durch. Als er Geschichte des Mittelalters las, schrieb er: „Entzückt bin ich über die Erhabenheit, innere Konsequenz der Entwicklung und, wenn wir so sagen dürfen, der Wege Gottes. Alle Wissenschaften fallen zusammen. Es ist auch hier Theologie, Philosophie.“ [6]) Für ihn war Geschichte Religion. Jedenfalls bestand zwischen beiden der innigste Zusammenhang. Der Gedanke, der ihn bewegte und bei seiner Geschichtsforschung begeisterte, war der, daß der ganze Lauf der Geschichte eine einzige große Offenbarung Gottes ist. In dieser Geschichtsanschauung liegt eine unzweifelhafte Verwandtschaft mit Hamann, den denn Ranke auch gekannt, hoch geschätzt und sehr originell charakterisiert hat: „ein ganz einsamer von der Welt verstoßener, aus aller Wissenschaft zu Gott geretteter Mensch.“ [7]) Mit Hamanns Geschichtsanschauung und zugleich mit der von ihm beeinflußten Geschichtsphilosophie Herders berührte sich Ranke, wenn er sagen konnte: „In aller Geschichte wohnt, lebt, ist Gott zu erkennen. Jede Tat zeugt von ihm. Jeder Augenblick predigt seinen Namen, am meisten aber dünkt mich der Zusammenhang der großen Geschichte. Er steht da wie eine heilige Hieroglyphe, an seinem Äußersten aufgefaßt und bewahrt, vielleicht damit er nicht verloren geht, künftigen sehenderen Jahrhunderten.“ [8]) Indem der Historiker diese Hieroglyphe enthüllt, dient er Gott und ist sein Priester. So konnte er bei seiner Geschichtsforschung bekennen, „ich finde nichts als des lebendigen Gottes unmittelbare und sichtbare Führsehung“. [9])

Wenn seine Frömmigkeit von Anfang an einen ausgesprochen lutherischen Charakter trug, so zeigt sich doch auch an Ranke, daß die religiöse Erhebung weder orthodox noch pietistisch war. Durch den Briefwechsel mit seinem Bruder Heinrich zieht sich ein beständiges Ringen mit dessen späteren Neigungen zur Orthodoxie und zum Pietismus und nicht ohne Schmerz über diese religiöse Differenz ruft er aus: „Nie werde ich ganz deiner Meinung.“ [10]) Er unterschied sich von dem Biblizismus der Theologen in Ausdrücken, die dem Bruder pantheistisch klingen konnten, die aber aus der Mystik der Erweckungsbewegung stammten. „Die Bibel ist nicht die ganze Offenbarung.“ [11]) Wir können kein Wort für reine Gottheit oder einen ungeteilten Erguß derselben ansehen. „In allen Dingen ist Gott.“ [12]) Und ganz an die Mystik der ursprünglichen Erweckungsbewegung klingt es an, wenn er sagen kann, „daß der

Mensch Gottes Sohn und daß dieses aller Zeiten und Jahrhunderte seligmachender Glaube gewesen und wir alle zum Tode bestimmt sind, damit der Gott frei werde".[13]) Darum gibt es kein Buch, was im ausschließlichen Sinne Offenbarung wäre. „Du glaubst, ich vergesse die Bibel und weißt doch, warum sie's nicht ist, wenigstens mir nicht. Der Kern jener ewigen in Natur, täglichem Leben, der Entwicklung der Jahrhunderte und wo sonst noch vorhandenen Offenbarung, in ein starkes Wort gefaßt, in ein Zeugnis von lebendigem Odem, wäre es."[14]) Für ihn selbst war diese Anschauung nicht eine wissenschaftliche Theorie, sondern lebendige Religion, die sich gelegentlich mit großer Wärme ausspricht. Es war keine Phrase, wenn er die Geschichtsforschung seinen Dienst Gottes nannte. Er schloß sie in sein Gebet ein und schrieb an seinen Bruder: „Ich bitte dich, wenn Du kannst, für das Gelingen meines Werkes zu Seiner, der deutschen und unserer Ehre ein Wort bei Gott einzulegen."[15]) Er war sich bewußt mit seiner Geschichtsforschung „das unmittelbare Walten, das sichtbare Handeln Gottes wenigstens von ferne gesehen" zu haben.[16])

Er fand in der Geschichte den lebendigen Gott, der sich mit dem persönlichen Menschen verbindet und durch seine Geschichtsforschung selbst war er überzeugt, diese Gemeinschaft mit Gott zu erreichen. „Wisse, daß ich Gott täglich mehr erkenne."[17]) In diesem Glauben war er überzeugt trotz aller theologischen Differenzen innerlich mit seinem Bruder einig zu sein. „Einer versteht uns alle, zu ihm heben wir unsere Augen empor, in ihm werden alle unsere Gedanken lauter und wahr werden und alle ihre Feindseligkeit beigelegt."[18]) Das religiöse Motiv seiner Geschichtsforschung spricht sich in diesen Worten klar aus. Er verrät sich in der Geschichtsschreibung selbst nur sehr selten und zurückhaltend in einzelnen Bekenntnissen. Sie fehlen nicht ganz wie das schöne Wort über Luthers Katechismen, aber Ranke unterschied schon in der Geschichte der Päpste und noch in der Weltgeschichte zwischen der religiösen Betrachtung und der historischen Darstellung. Nicht Einzelheiten, sondern das Ganze geht aus seiner religiösen Überzeugung hervor. Zunächst der Universalismus: er hat ihn selbst als den eigentümlichen Grundzug der deutschen Geschichtsschreibung im Unterschied von der englischen und französischen bezeichnet; jedenfalls charakterisiert er seine Geschichtsbetrachtung. Die Perspektive ist immer weltgeschichtlich, und wenn er seine Arbeit mit einer Weltgeschichte schloß, so begründete er das damit, daß der Besitz

des Menschengeschlechts, der ihm immer wieder vergegenwärtigt werden muß, in dem materiellen und gesellschaftlichen Fortschritt, „besonders aber auch in seiner religiösen Entwicklung bestehe". Der Blick ist beständig auf das Ganze gerichtet, denn die christliche Überzeugung schließt den Glauben an die Einheit der Geschichte in sich. Die Menschheit bildet ein Ganzes.

Aus der religiösen Grundüberzeugung folgt auch die Objektivität der Darstellung, über die die Liberalen, selbst Gustav Freytag und Treitschke in seiner Jugend, empört waren, denn die deutschen Geschichtsschreiber Schlosser, Rotteck, Gervinus aber auch Leo verzichteten nicht auf Tendenz und Kritik. Wenn Ranke demgegenüber nach seinem berühmten Worte nur zeigen wollte, „wie es eigentlich gewesen ist", so kam das daher, weil er vor der Geschichte stand wie vor der Natur, mit dem Respekt, mit dem man ein Gegebenes hinnimmt, das man anerkennt, nicht meistert nicht schilt und kritisiert, denn die Geschichte ist ja eine göttliche Offenbarung, die als solche mit Andacht hingenommen wird. Darum hat Ranke ihr gegenüber auch nicht das souveräne Selbstbewußtsein der Idealisten, die die Geschichte konstruieren, postulieren und ihr ein a priori giltiges Gesetz vorschreiben. Das vollendete Gegenteil zu diesem schöpferischen Ich der Idealisten drückt das Wort aus, mit dem er die Stimmung des echten Historikers beschreibt: „Oft weiß man kaum mehr, daß man eine Persönlichkeit hat. Man ist kein Ich mehr, der ewige Vater aller Dinge, der sie alle belebt zieht uns ohne allen Widerstand an sich." [19]) Dieses Wort der Hingabe an das Objekt spricht den Zusammenhang zwischen seiner Religion und seiner geschichtlichen Objektivität klar aus. Es ist die ganz selbstlose Liebe zur Menschheit, die zur Geschichtsforschung treibt, darum wies er jede Geschichtsphilosophie ab, die nur Ideen und Lehren in der Geschichte suchte. Der rechte Historiker will nichts weiter als „alle die Taten und Leiden dieses wilden, heftigen, gewaltsamen, guten, edlen, ruhigen, dieses befleckten und reinen Geschöpfes, das wir selber sind, in ihrem Entstehen und in ihrer Gestalt zu begreifen und festzuhalten". [20])

Die Geschichtsbetrachtung ist deswegen optimistisch, denn sie ist getragen von dem Glauben an die göttliche Vorsehung; es ist aber nicht der Optimismus der Aufklärung, der das Glück des einzelnen vom Gang der Weltgeschichte erwartet. Vielmehr besteht Rankes Glaube darin, daß sich in der Geschichte durch Aktion und Reaktion das Gleichgewicht immer wieder herstellt. Jede Tendenz ruft, sobald

sie über ihr Ziel hinausschießt mit Notwendigkeit einen Rückschlag hervor, durch welchen sie auf das Maß ihrer Berechtigung eingeschränkt wird. Dieses Prinzip wird nicht theoretisch entwickelt, sondern durch die Geschichtsdarstellung selbst, z. B. in der kleinen Schrift über die großen Mächte, in der Geschichte der Päpste und der Reformation dramatisch zur Anschauung gebracht. Die zugrunde liegende Anschauung ist nicht der dialektische Prozeß Hegels, den Ranke ausdrücklich abgelehnt hat, aber sie ist nahe verwandt mit der Geschichtsphilosophie Herders. Es ist ein großartiger Optimismus, der auch in allen Zerstörungsprozessen immer wieder den schöpferischen Prozeß sieht, dessen Kehrseite jede Zersetzung ist. Ranke fürchtete deswegen auch nicht den Verfall Europas, den Untergang des Abendlandes. „Ich bin nicht der Meinung, daß dem so sei. Ich sehe so viel Lebenselemente und großartiges frisches Bestreben, daß ich einen Verfall einzelner Völker für möglich halte nicht eine Décadence des Ganzen oder ein Ruin desselben.“ [21]) Obgleich er, eben infolge seiner Geschichtsbetrachtung durch und durch konservativ war, so war er doch nicht reaktionär. Er betrachtete auch die politischen Kämpfe des neunzehnten Jahrhunderts ohne Furcht und ohne Pessimismus. „Weit entfernt, sich bloß in Verneinungen zu gefallen hat unser Jahrhundert die positivsten Ergebnisse hervorgebracht, es hat eine große Befreiung vollzogen, aber nicht so durchaus im Sinne der Auflösung, vielmehr dient ihr dieselbe aufzubauen, zusammenzuhalten.“ Er konnte deswegen zu seinem königlichen Schüler Max von Bayern sagen: „Man muß die Zeit nicht verkennen, es ist ein Glück in derselben zu leben.“ [22]) Obgleich er der sozialen Revolution mit ernstlicher Besorgnis entgegensah, so hielt er doch auch dem revolutionären Sozialismus gegenüber seinen Optimismus fest. „Die soziale Bewegung scheint im Widerspruch damit zu stehen, indem sie alle positiven Hervorbringungen negiert; aber insofern hat sie doch eine Analogie, als sie die bisher von dem geistigen Leben Ausgeschlossenen mit demselben in Verbindung bringt. Die positiven Hervorbringungen, welche sie anficht, werden schon die Kraft haben, zu bestehen; indessen wird der Kreis der Teilnahme an dem geistigen Leben selbst erweitert.“ Ein Wort voll tiefer Wahrheit.

Dieser Optimismus hat aber nichts mit der idealistischen Geschichtsphilosophie zu tun: Ranke stand jeder Geschichtsphilosophie mit Zweifel gegenüber. „Die Forderung ist unabweisbar, natürlich, menschlich, erhaben, schwer. Wer die inneren Fäden des Getriebes

der Menschheit, diesen in ihr selber sich entwickelnden und zum Vorschein kommenden Geist zu erkennen vermöchte, würde einen Teil der göttlichen Wissenschaft besitzen. Allein ist das so geschwind möglich? Aus der Tiefe der eingehendsten Kenntnis allein ist es möglich, seine geheimen Spuren zu entnehmen. Der Unterschied der philosophischen und historischen Schule ist ganz allein, daß jene aus einer geringfügigen, oberflächlichen Kenntnis, die alles vermengt, mit keckem Finger erzwungene Resultate ableitet, diese dagegen die Dinge in ihrer Wesenheit zu begreifen sucht, ihrem Zuge nachgeht und, eingedenk der Unvollkommenheit der Überlieferungen, die höchsten Ergebnisse ahnen läßt." Damit wandte er sich gegen Hegels Geschichtsphilosophie. Er sah in ihr eine Unterschätzung der Persönlichkeit. „Nach dieser Ansicht würde bloß die Idee ein selbständiges Leben haben; alle Menschen aber wären bloß Schatten oder Schemen, welche sich mit der Idee erfüllten." Aber er bestritt auch die Idee eines Fortschritts in der Geschichte. Sie ist weder philosophisch haltbar, noch geschichtlich nachweisbar. Infolge dessen lehnte er die Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die Geschichte ab. Er stellte sich durchaus auf die Seite Herders gegen Kant d. h. gegen die Geschichtsanschauung des Idealismus.[23])

Einen Fortschritt in dem Sinne, daß jede Generation den Ertrag der vorhergehenden aufnähme, steigerte und weiterführte, sodaß die letzte Generation der Erbe der ganzen Geschichte wäre, „würde eine Ungerechtigkeit der Gottheit sein". Jede Generation würde dann nur insofern etwas bedeuten, als sie die Vorstufe der nachfolgenden Generation wäre. „Ich aber behaupte: jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst." Es ist deutlich, daß Ranke den Entwicklungsgedanken aus religiösen Gründen ablehnte. Einen Fortschritt gibt es nur in materieller Beziehung in Erkenntnis und Beherrschung der Natur. Im übrigen ist ein großer Teil der Menschheit vom Fortschritt ausgeschlossen und die Geschichte zeigt auch Perioden des Niedergangs. Dagegen gibt es Höhepunkte innerhalb der Geschichte, die später niemals wieder erreicht werden. Das sind in künstlerischer und philosophischer Beziehung das Griechentum, in religiöser Beziehung das Christentum.

Damit lehnt Ranke auch jede teleologische Geschichtsbetrachtung ab. Die christliche Hoffnung auf ein Ziel der Geschichte läßt sich historisch nicht beweisen. Ebenso unrichtig ist es von leitenden Ideen

in der Geschichte zu sprechen, die sich der menschlichen Leidenschaften bedienen. Diese Anschauung ist der Gottheit unwürdig und mit der menschlichen Freiheit unverträglich, „sie kann auch dann konsequent nur zum Pantheismus führen. Die Menschheit ist dann der werdende Gott, der sich durch einen geistigen Prozeß, der in seiner Natur liegt, selbst gebiert." Damit war Hegels Geschichtsphilosophie energisch abgelehnt. Man kann nur von Tendenzen reden, welche wechselnd hervortreten und, von Völkern oder Individuen vertreten, die entgegengesetzten Tendenzen zeitweise zurückdrängen. „Es sind immer Kräfte des lebendigen Geistes, welche die Welt so von Grund aus bewegen, vorbereitet durch die vergangenen Jahrhunderte erheben sie sich zu ihrer Zeit, hervorgerufen durch starke und innerlich mächtige Naturen, aus den unerforschlichen Tiefen des menschlichen Geistes." [24]) Sehr vorsichtig faßt Ranke seine Geschichtsphilosophie in die Worte zusammen: „Vom Standpunkte der göttlichen Idee kann ich mir die Sache nicht anders denken, als daß die Menschheit eine unendliche Mannigfaltigkeit von Entwicklungen in sich birgt, welche nach und nach zum Vorschein kommen, und zwar nach Gesetzen, die uns unbekannt sind, geheimnisvoller und größer als man denkt."

Das entspricht wieder ungefähr der Geschichtsphilosophie Herders, aber es ist klar, daß die ganze Geschichtsauffassung Rankes sich in ausgesprochenem Gegensatz zur Geschichtsphilosophie Hegels und überhaupt im Gegensatz zu der im eigentlichen Sinne des Wortes idealistischen Spekulation entwickelt hat. Auch Fichtes Geschichtsphilosophie hat er ausdrücklich abgelehnt,[25]) aber besonders alle eigentümlichen Gedanken Hegels hat er mit Bewußtsein verworfen. Die konstruierende Methode, den Gedanken der aufsteigenden Entwicklung, die schöpferische Macht der Idee, den Mißbrauch der Leidenschaft durch die List der Idee, den dialektischen Prozeß, das alles hat er ausdrücklich abgelehnt. Ebenso klar ist es, daß die ihm eigentümliche Geschichtsauffassung nicht spekulative sondern religiöse Motive hat.

Wenn also die große deutsche Geschichtsforschung die Klammer bildet, welche das Zeitalter des Idealismus mit der Gegenwart verbindet, so muß man doch sagen, daß sie im ausgesprochenen Gegensatz zur eigentlichen idealistischen Geschichtsphilosophie und besonders zu ihrer Vollendung in Hegels System entstanden ist. Sie gehört vielmehr, ebenso wie die große Naturforschung, zur Abwendung des deutschen geistigen Lebens von der idealistischen Spekulation. Von dieser kann man höchstens sagen, daß sie, indem sie in Geschichts-

philoſophie auslief, das neue Geſchlecht vorbereitet hat auf das Verſtändnis der Geſchichtsforſchung, aber man kann nicht ſagen, daß ſie die Geſchichtsforſchung angeregt und hervorgerufen hat. Die wirkliche Anregung zur deutſchen klaſſiſchen Geſchichtsſchreibung lag nicht in den blaſſen abſtrakten Formeln der ſpekulativen Geſchichtsphiloſophie ſondern die Geſchichtsſchreibung wie die Geſchichtsphiloſophie ſind Geſchwiſter, ungleiche Brüder, beide entſtanden nicht aus der immanenten Entwicklung der Wiſſenſchaft, ſondern aus dem Verlauf der reellen Geſchichte, die dieſes Geſchlecht erlebt hatte. Das hat Ranke ſelbſt, der Führer dieſer Arbeit, mit unzweideutiger Klarheit ausgeſprochen: „Die hiſtoriſchen Studien haben ſich eigentlich in dem Widerſpruch gegen die Alleinherrſchaft der napoleoniſchen Ideen entwickelt. Auf dieſem Grunde beruht die große Wirkung, die Niebuhrs römiſche Geſchichte innerhalb und außerhalb der gelehrten Kreiſe hervorbrachte. Das beſondere Leben im Gegenſatz gegen eine allgemeine Herrſchaft und die inneren Bedingungen einer großartigen Staatsentwicklung riefen einen allgemeinen Wetteifer ſelbſt in der gelehrten Literatur hervor. . . Die abſtruſe Gelehrſamkeit verband ſich mehr oder minder mit einem politiſchen Zuge.“ [26]) M. a. W. auch die Entſtehung der großen deutſchen Geſchichtsforſchung gehörte zu der Erhebung, die der napoleoniſchen Herrſchaft folgte. Daraus erklärt ſich ihre innere Verwandtſchaft mit der Erweckungsbewegung und darum hat ſie auch mit dem Höhepunkt des nationalen Aufſtieges ihre Blüte und mit ſeinem Ablauf in der Gegenwart ihr Ende erreicht. Sie iſt alſo innerlich mit dem Idealismus verwandt aber nicht aus der idealiſtiſchen Geſchichtsphiloſophie entſtanden. Im Gegenteil, ſo großartig der Entwurf Hegels war, ſo mußten doch erſt alle ihm eigentümlichen Ideen überwunden werden, ehe die moderne Geſchichtsſchreibung entſtehen konnte. [27])

2. Karl Ritter.

Zu den Bahnbrechern der modernen Forſchung deren Wurzeln in der geiſtigen Erhebung nach den Befreiungskriegen liegen, gehört auch der Begründer der geographiſchen Wiſſenſchaft, Karl Ritter. Die Erhebung in den Freiheitskriegen hatte ihn tief ergriffen und über den banauſiſchen Wiſſenſchaftsbetrieb der Aufklärung erhoben. Dieſe Erhebung ſchien ihm wichtiger als ſelbſt die Wiſſenſchaft, alles andere neben ihr unbedeutend. [28]) Der idealiſtiſche Schwung der Erhebung riß ihn mit ſich. „Was Ideen vermögen, das hat ſich gezeigt, denn

keine Kraft bringt größere Wirkungen hervor als die geistige.“ [29]) Mit diesem idealistischen Glauben an den Geist verband sich der Vorsehungsglaube der Erweckungsbewegung, wie ihn die Freiheitskriege wachriefen. „Ich habe nie mehr, nie inniger als gerade in jenen Tagen zu Gott, der alle diese Wunder getan, gebetet und dadurch mich in meinem Glauben an den Zusammenhang der Vorsehung mit dem Gange der Dinge auf Erden bestärkt gefunden.“ [30]) Er stand dann auch Männern wie Kottwitz und Hermes nah, während er die Religion des Idealismus hinter sich ließ.

Über sie schrieb er das merkwürdige Wort: „Du gedenkst der Ideale . . . schaffe dir keine . . . sie sind Menschenwerk und haben kein Bestehen. Sie gehen aus der Schwäche des Menschen hervor, wenn sie schon ein Titanenwerk dieses Zwerges scheinen und die Dichter sie verherrlichen, es ist lauter Flitterwerk und fällt ab mit der Zeit und vergeht und läßt Trauer in der Seele zurück. . . . Wir wollen uns das Leben, die Wirklichkeit zum Ideale erheben. Es hängt vom Menschen ab, nicht das Göttliche zu machen, sondern es zu erkennen und dadurch es zu gewinnen. Dann wird die Wirklichkeit noch reicher als irgend ein Ideal.“ [31]) Dieses tiefe Wort, in dem der Kern der Frage und die Schwäche des Idealismus getroffen ist, spricht mit der religiösen auch die wissenschaftliche Stellung Ritters zum Idealismus aus. Er war schon als Geograph und Naturforscher durchaus Realist, denn der Mensch, die Völker und die Menschheit galten ihm als bedingt durch die Natur.[32])

Der Erdboden bestimmt die Individualität der Völker[33]) und damit die ihnen gestellte Aufgabe. Die Wissenschaft hat den Zweck diese individuelle Begabung und Bestimmung über den blinden Instinkt hinaus ins Bewußtsein zu erheben.[34]) Eben weil die Menschheit durch die Natur bedingt ist, so läßt sie sich auch nur von ihr aus verstehen, ebenso wie die Natur durch den Menschen ihre höchste Spitze, ihre Deutung erhält. Der Mensch ist der „lebendige Spiegel der Natur“.[35]) „Die stille Gewalt, die sie ausübt, bedarf einer gleich stillen Seele, in die ihre Erscheinungen eingehen, um in ihrer Gesetzmäßigkeit ungestört bis zum Mittelpunkt zu dringen.“ [36]) Damit ist das Ideal der Wissenschaft gegeben: es ist eine solche Erkenntnis der Natur und der Geschichte, durch welche der notwendige Entwicklungsgang jedes Volkes verstanden werden kann, und damit das Ziel, welches verfolgt werden muß, „um die Wohlfahrt zu erreichen, die jedem treuen Volke von dem ewig gerechten Schicksale zugeteilt

ist".[37]) Dieses geschichtsphilosophische Ziel aller Wissenschaft „leuchtet in seiner ganzen Größe nur in den Gesängen der Propheten mit dem begeisterten Blick in die Natur und in die Geschichte aus einer dunklen Vorwelt zu uns herüber".[38])

Hier wird die Philosophie der Geschichte nicht aus der Vernunft konstruiert, denn die „Idee des Menschengeschlechts kann ohne die Erde nicht gedacht werden".[38]) Die Natur ist die von Gott dem Menschen zugesellte, stets nahe Freundin, welche die Menschheit „zur Anschauung des Unendlichen im Unsichtbaren vorzubereiten hat".[40]) Die allgemeinen Gesetze der Natur und der Geschichte können nicht a priori sondern nur aus besonderen Erfahrungen erkannt werden.[41]) Wenn also Ritter in seiner Geschichtsphilosophie wie in seiner Erkenntnistheorie Realist war, so war er doch kein reiner Empiriker im äußerlichen Sinne des Wortes. Um die einzelnen Tatsachen zu ordnen brauchte er einen „idealen Hintergrund", durch welchen die Einzelheiten zu einer Einheit und damit zu einem Ganzen zusammengefaßt werden könnten. An dieser Stelle bricht die religiöse Grundanschauung Ritters durch: „der ideale Hintergrund, aus welchem dem Verfasser in diesem Werke die unbefangene Ansicht der Tatsachen" zur Anordnung auf die spezielle Weise hervorgegangen scheint, liegt ihm nicht in der Wahrheit eines Begriffes, sondern im Gesamtinhalte aller Wahrheiten für ihn, also im Gebiete des Glaubens.[42])

Der Realismus, für den der Mensch, die Völker, die Menschheit eine Schöpfung Gottes durch die Vermittlung der Natur ist, vollendet sich von selbst in einer religiösen Betrachtung. Ritter nannte sein Werk: „Mein Lobgesang des Herrn."[43]). Er bekannte es als seinen Grundgedanken: „Die Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn"[44]) auf seinem Gebiete nachzuweisen. Die Erde war ihm „eine Gotteswelt für die Herberge des unsterblichen Geistes".[45]) Darum stellte er sich keine geringere Aufgabe als die, „die unergründliche Weisheit der Wege der göttlichen Vorsehung in der Leitung und Führung auch der frühesten Völkerschicksale uns immer mehr zu offenbaren".[46]) Unter diesen religiösen Gesichtspunkt stellte er das ganze menschliche Erkennen, und eben darauf beruhte seine Einheit. Ein Ganzes kann alle Wissenschaft nur durch den Gottesgedanken werden. Und er war ihm kein blasser Gedanke, sondern eine zur Anbetung treibende Kraft. Tief und schön hat er dies in einem Brief an Berghaus ausgesprochen. „Alle Wissenschaft, soviel man deren auch scharf unter sich abgrenzen und bestimmen

mag, ist dennoch in der tiefsten Tiefe nur Eine, auf der alle andern beruhen. Sie kann nur der Lobgesang, nur der Hymnus des Geschöpfes an den Schöpfer sein, und die Anschauung Gottes ist für mich die höchste, die einzige absolute Wissenschaft." [47]) Damit hat er ausgesprochen, daß das tiefste Motiv seiner Wissenschaft religiös war. Dieser Bahnbrecher der deutschen Wissenschaft verdankt den innersten Antrieb seiner Forschung dem Glauben, der ihn zu gleicher Zeit mit dem Idealismus und der Erweckungsbewegung verband und über den Idealismus erhob.

3. Savigny.

Zu den Erneurern der Wissenschaft, die sich aus religiösen Gründen vom Idealismus abwandten gehört auch Friedrich Karl von Savigny, der große Begründer der historischen Rechtsschule. Auch ein Meister der Wissenschaft, der der Erweckungsbewegung nahe stand. Der Rationalismus genügte ihm nicht, aber auch der Fichtesche Idealismus konnte ihn religiös nicht befriedigen. Er pflichtete dem Urteil über Fichte bei, daß er mit seinen Vorlesungen bei manchen den leeren Platz fülle, an welchem sonst Religion und Kirche zu stehen pflege.[48]) Hegel vollends forderte seinen scharfen Widerspruch heraus. Was er an ihm tadelte, war „keineswegs bloß sein hochmütiges und oberflächliches Absprechen über manche fremde Wissenschaften . . . sondern daß derselbe Dünkel sich auf alles in der Welt erstreckt, so daß seine eifrigen Schüler sich von allem religiösen Zusammenhang lossagen, und daß darin Fichte von ihm weit übertroffen wird".[49]) Er bekannte ausdrücklich, daß er sich mit seinen Überzeugungen entschieden auf die supernaturalistische Seite stellen müsse. Orthodox war er aber ebensowenig wie die ursprüngliche Erweckungsbewegung überhaupt. Auch den Übergang seiner Gesinnungsgenossen zum Luthertum machte er innerlich nicht mit. Es kam ihm auf den Frieden der Seele, den „verborgenen Umgang mit Gott" auf die Liebe und nicht auf die Lehre an. Sein Christentum trug den überkonfessionellen Charakter, den die Erweckungsbewegung von Haus aus hatte. Durch seine Frau stand er Sailer und dem mystischen Katholizismus nahe. Er hat Sailer ein glänzendes Zeugnis ausgestellt: ein Kenner der Mystiker, dabei weitherzig, weder polemisch noch dogmatisch oder auch nur gelehrt und literarisch besonders interessiert, dabei völlig frei von konfessionellem Gegensatz, ein Verehrer Luthers, dabei „ein Mann, der von ganzem Herzen Katholik ist und nie nach dem Ruhm eines Aufgeklärten gestrebt

hat.[50]) Durch ihn wurde Savigny auf die Mystik hingewiesen. Auch später las er neben der Bibel vor allen Dingen die Mystiker und besonders kehrt er immer wieder zu Tauler und Thomas a Kempis zurück. Von den Protestanten bevorzugte er Tersteegen und neben Sailers Schriften las er Mynsters Betrachtungen.[51]) Er hielt sich zu den Gottesdiensten von Hermes. Sein Haus trug einen ausgesprochen religiösen Charakter und war die Stätte, in der die Berliner und die bayrische Erweckungsbewegung sich berührten.

Seine religiöse Haltung stand im Zusammenhang mit seinem wissenschaftlichen Ziele. Er erkannte, daß alles echte Streben dieser Zeit dahingehe, „die Wissenschaften zu vergeistigen, den Buchstaben zu deuten und immer tiefer zu deuten". Aber er sah auch ein, wie sehr diese Tendenz durch die idealistischen Philosophen mißbraucht worden war. Zu vornehm, um mit ihren Händen etwas Geringeres zu berühren, als das Allerhöchste, haben sie das unglückliche Geheimnis gefunden, den Geist selbst, mit welchen sie allein umgehen mochten, in tote Buchstaben zu verwandeln. „Nun sieht man die tiefsten und mächtigsten Dinge sagen und schreiben ohne innerliche Kraft und Bewegung, und sie werden gehört und gelesen ohne Empfindung."[52]) Von diesem Mißbrauch „der Sonntagskinder dieser letzten Zeiten" wandte er sich mit den Männern der geschichtlichen Forschung ab. Und diese Wendung vom reinen Geist zur Geschichte stand im innern Zusammenhang mit seiner religiösen Stellung. Das zeigt sich deutlich in seiner berühmten Schrift: „Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung" ausgesprochen. Nach seinem eigenen Bekenntnis war diese Schrift entstanden aus der geistigen Erhebung, die zum Befreiungskampf führte. Er bewahrte das Gefühl dankbarer Freude an „den Wohltaten, womit uns Gott gesegnet hat"[53]) als eine heilige Erinnerung und sah in der Befreiung die Aufforderung auch zur wissenschaftlichen Arbeit. Die Spitze der ganzen Schrift richtet sich gegen die Aufklärung und deren Verachtung der Geschichte. „Geschichtlicher Sinn ist überall erwacht und neben diesem hat jener bodenlose Hochmut keinen Raum." Er stellte die geschichtliche Staats- und Rechtsauffassung, die er gegenüber der Aufklärung vertrat, ausdrücklich neben die Erweckungsbewegung. „Was dieser Teil in Religion und Staatsverfassung gewirkt hat, ist bekannt und es ist unverkennbar wie er hier durch eine natürliche Gegenwirkung aller Orten einer neuen lebendigen Liebe die Stätte bereitet hat."[54]) Besonders gehörte die Befreiung von Code Napoleon mit seinem Gemisch von Revolution

und Despotismus zur Erlösung vom französischen Joch und zugleich von dem Druck der Aufklärung, aus der die Revolution entstanden war. „Von dieser Schmach sind wir erlöst." Er wehrte sich sowohl gegen das willkürlich gemachte Recht als gegen das Natur- und Vernunftrecht, gegen „die Überzeugung, daß es ein praktisches Natur- oder Vernunftrecht gebe, eine ideale Gesetzgebung für alle Zeiten und alle Fälle giltig", gegen die Meinung „Vernunft sei allen Völkern und allen Zeiten gemein",[27]) — also gegen den Glauben an die allgemeingiltige Vernunft, die auch die Grundlage des Idealismus blieb und aus demselben Grunde, aus dem er sich vom religiösen Rationalismus abwandte und sich über die Religion des Idealismus erhob. Er nahm das Recht als eine geschichtlich werdende und sich organisch aus der Sitte und dem Volksglauben entwickelnde Größe hin wie die Theologen der Erweckungsbewegung die Offenbarungsgeschichte. Die religiöse und die wissenschaftliche Abwendung von der Aufklärung und vom Idealismus entsprangen auf der ganzen Linie dieser großen Bewegung aus denselben Motiven.

Die Trennung der Erweckungsbewegung vom Idealismus, welche sich damit vollzog, bereitete die Auflösung des Idealismus vor, die aus derselben religiösen Sachlage und doch aus entgegengesetzten religiösen Motiven entstand.

Zweites Buch.

Die Auflösung des Idealismus.

1. Kapitel.

Der Atheismus.

1. Ludwig Feuerbach.

Die Kritik des Christentums, welche David Friedrich Strauß vom Standpunkt der Hegelschen Philosophie aus begonnen hatte, hat nach dessen eigenem Urteil, von denselben Voraussetzungen aus, Feuerbach vollendet. Der war so gut wie Hegel von Haus aus Theologe und ist nach seinem eigenen Geständnis Theologe geblieben. Noch seine letzte Schrift war eine Zusammenfassung der theologischen Kritik. Aber daß es im Grunde genommen die Theologie der Aufklärung ist, welche seiner Kritik verfiel, verrät schon der Titel dieser Schrift, der die drei Dogmen der Aufklärungsreligion zusammenfaßt: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. In der Einleitung gesteht Feuerbach: „Der Hauptvorwurf meiner Schriften ist die Lösung des Rätsels der Religion. Alle andern Rätsel des menschlichen Geistes betrachte ich nur in Beziehung auf die Religion." Am Ende des deutschen Idealismus wird noch einmal klar, daß diese ganze Bewegung Theologie ist, gerade dann, wenn sie die Theologie überwinden und ersetzen wollte.

Feuerbachs tiefstes Interesse ist der Kampf gegen die Theologie. In ihm sah er das eigentliche Wesen der neueren Zeit.[1]) Er fühlte sich als Wortführer in diesem Streit. Dabei war ihm das Selbstbewußtsein des Idealismus, von dem er abgefallen war, geblieben. Von seiner Kritik des Christentums schrieb er, „daß das Werk den Rang einer unumstößlichen, evidenten Wahrheit, einer wissenschaftlichen, sogar mehr als wissenschaftlichen — einer welthistorischen Tatsache bekommen muß".[2]) Er glaubte an ihre Zukunft, „weil sie etwas positiv Neues, allgemein Notwendiges, allgemein Menschliches enthält, weil sie keine Schrift für das grundverdorbene, grundbetörte, gegenwärtige Geschlecht, sondern für die werdende, bessere, höhere

Generation ist".[3]) Dabei schrieb er nicht für die Zunft, sondern für die Gebildeten und das Volk, ein glänzender Schriftsteller, anschaulich, voll von leidenschaftlichem Zorn und grimmigem Humor. So gut wie Schopenhauer verachtete er nicht nur die Theologie, sondern auch die Universitätsphilosophie. Ein rechter Philosoph darf nicht Professor sein, „und ein spezifisches Kennzeichen des Professors der Philosophie ist es, kein Philosoph zu sein".[4]) „Das lebendige, schaffende Wissen hat nichts mit der Universität zu tun." So bitter rächte sich der Übermut der herrschenden Universitätsphilosophie! Ihre abgefallenen Jünger rissen sich nicht nur von der Kirche, sondern mit einer viel gründlicheren Verachtung von den Universitäten los, in der Absicht, „die Philosophie zur Sache der Menschheit und den Menschen zur Sache der Philosophie zu machen". Die Philosophie wird nur dadurch zur Sache der Menschheit, daß sie aufhört, Philosophie zu sein und lernt, für das Volk zu schreiben.[5])

Feuerbach war ein abgefallener Jünger des deutschen Idealismus. Er begann als Theologe, ging von der Theologie über zu der idealistischen Spekulation und warf mit der Theologie auch den Idealismus über Bord. Er war von Hegel ausgegangen, aber sein selbständiges Denken begann 1839 mit einer Kritik der Hegelschen Philosophie und vollendete sich in seinem reifsten und gedankenreichsten Werk, „den Grundsätzen der Philosophie der Zukunft," in einer Kritik Hegels und des Idealismus. Und doch ist diese Kritik nichts weiter als eine Konsequenz des Hegelschen Denkens. Ganz nach der Regel des Meisters, schlug beim Jünger die These in die Antithese um, denn der Ausgangspunkt war ihm mit Hegel gemeinsam: im Menschen kommt Gott zum Bewußtsein. Das Bewußtsein des Menschen ist das Selbstbewußtsein Gottes. Aber diesen Satz kehrte Feuerbach um. Er empfand seinen Standpunkt als den Gegenpol des Hegelschen. Hegel setzt das Endliche ins Unendliche, Feuerbach das Unendliche ins Endliche.[6]) Für Feuerbach ist das Bewußtsein des unendlichen Wesens nichts anderes, als das Bewußtsein des Menschen von der Unendlichkeit seines eigenen Wesens. Die Einheit von Gott und Mensch bedeutet für ihn die Gottheit des Menschen. Das galt ihm als das logische Schlußergebnis der idealistischen Philosophie. Denn was ist der Verstand Kants, der der Natur das Gesetz gibt und das Fichtesche Ich mit seiner schöpferischen Macht und das Denken Hegels anders, als die in ein göttliches Wesen verwandelte menschliche Vernunft.[7]) Aus dem Satz: Alles Sein ist

Bewußtsein, Sein setzt Bewußtsein voraus, folgt, daß unsere Vernunft Gott ist. Auch dem Willen, der sich selbst das Gesetz gibt, legt Kant mit der Autonomie das Prädikat der Gottheit bei. Bei Fichte ist Gott nichts anderes, als das vom empirischen Ich unterschiedene Ich, und der Hegelsche Gott ist nichts weiter als das schrankenlos gedachte, kantische Ich; das Denken wird zu einem absoluten Wesen gemacht.[8]) Damit ist aus dem Menschen Gott geworden, d. h. „die neuere Philosophie hat nur die Gottheit des Verstandes bewiesen, nur den und zwar abstrakten Verstand als das göttliche, das absolute Wesen erkannt".[9]) Der Idealismus ist nichts weiter als „eine direkte Apotheose der Vernunft".[10]) Insofern ist der Atheismus das Ergebnis des Idealismus.

Das Ergebnis, aber nicht das beabsichtigte Ziel; denn der Idealismus ist nichts weiter als Theologie, aber der Grundfehler aller Theologie steckt in ihm. Der Jünger des Idealismus ist zum leidenschaftlichen Feinde seines Meisters geworden. Der verlorene Sohn des deutschen Idealismus verabscheut sein Vaterhaus: „Ich hasse d e n Idealismus, welcher den Menschen aus der Natur herausreißt, ich schäme mich nicht meiner Abhängigkeit von der Natur. Ich gestehe offen, daß die Wirkungen der Natur nicht nur meine Oberfläche, meine Rinde, meinen Leib, sondern auch meinen Kern, mein Inneres affizieren."[11]) Denn was ist der Idealismus anders, als eine Verneinung der Materie? Sie wird aufgesogen durch den Geist. Alles Sein soll Bewußtsein, soll Ich, Geist, Vernunft, Denken sein. Die Materie und mit ihr die Natur verdampfen. Diese Verachtung der Materie ist nun aber das Wesen der Theologie, denn ihr Grunddogma ist, daß Gott Geist ist, und das bedeutet für Feuerbach höchst charakteristischerweise nichts anderes, als Verneinung der Materie. Als Jünger des absoluten Idealismus kennt er keinen andern Geistbegriff. Deswegen ist Bejahung Gottes Verneinung der Materie, denn wie der Geist die Verneinung der Materie, so ist die Materie die Verneinung Gottes. Sie ist „das Ende der Theologie, an ihr scheitert sie, wie im Leben, so im Denken".[12])

Auf der Kritik des Idealismus beruht Feuerbachs Kritik des Christentums. Er hat nie ein anderes als ein idealistisches Christentum gekannt. Dies muß man sich klar machen, wenn man die Bedeutung seiner Kritik verstehen will. Er kannte nur ein naturloses, unnatürliches Christentum, sein Wesen ist Askese, d. h. Unterdrückung der Natur. Es war wie in der ganzen idealistischen

Philosophie der hellenische Grundzug, der sich dem Christentum widersetzte. „Einheit war das Wesen des klassischen Heidentums, Dualismus, Zwiespalt ist das Wesen des klassischen Christentums." [13]) Der Gegensatz von Fleisch und Geist ist das Wesen des katholischen Christentums. Deswegen ist die höchste Tugend dieses Christentums die Keuschheit. Sie ist aber nach dem Urteil dieses antik empfindenden Menschen eine widernatürliche Tugend. „Übermenschlich ist nicht die Liebe, nicht der Glaube, aber die Keuschheit." [14]) Es war folgerichtig, aber zugleich von verhängnisvoller Bedeutung, daß die entschlossene Kritik der christlichen Religion den Kampf gegen das christliche Keuschheitsideal aufnahm und fortsetzte. Denn Feuerbachs gegen den Katholizismus gerichtete Polemik traf nicht nur das katholische, sondern das christliche Keuschheitsideal und war ganz wie die ursprüngliche romantische Ethik ein Kampf nicht sowohl für die Ehe als für die Erotik. Denn da das christliche Eheideal sich nur verwirklichen läßt bei einer kraftvollen, geschlechtlichen Selbstzucht, welche der Ehe bereits voraufgehen muß, so verbindet sich mit dem christlichen Eheideal immer zugleich das Keuschheitsgebot. Dies zeigt sich sofort in Feuerbachs Urteil über das protestantische Christentum.

Trotzdem er mit richtigem Takt Luther als Vertreter des echten Christentums betrachtet, behauptet er erstaunlicherweise, daß zum originalen Christentum die Verachtung der Ehe gehöre, und daß das sittliche Motiv des christlichen Unsterblichkeitsglaubens der Wunsch nach einer eheloser Existenz sei. Er behauptet: „Der Christ wünscht ein keinen leiblichen Bedürfnissen unterworfenes ... Wesen zu sein." Er „glaubt und wünscht das Ende der Natur oder Welt; er glaubt und wünscht, daß alle Naturverrichtungen und Naturnotwendigkeiten aufhören werden". [15]) Feuerbach versichert ferner: „Der Christ beseitigt sein sinnliches Wesen, er will nichts wissen von dem gemeinen, tierischen Trieb des Essens und Trinkens, dem gemeinen, tierischen Trieb der Geschlechts- und Kinderliebe; er betrachtet den Leib als einen Mangel und Schandfleck, der seinem Adel, seiner Ehre an sich ein geistiges Wesen zu sein, von Geburt an anklebt als eine nur zeitlich notwendige Herablassung und Verleugnung seines wahren Wesens als einen schmutzigen Reisekittel, als ein pöbelhaftes Inkognito seines himmlischen Staates." Man sieht aus diesen erstaunlichen Worten, daß Feuerbach nur ein spiritualistisches Christentum kennt.

Es ist der leidenschaftliche Haß gegen den asketischen Zug des katholischen Christentums, gegen die Unsicherheit den natürlichen

Dingen gegenüber, die der Pietismus nicht überwinden konnte, der ihn hier hinreißt. Schon Hamann und Arndt, Baader und Schelling hatten die Natur in der christlichen Ethik wieder zu Ehren zu bringen versucht. Aber Feuerbach war blind gegen die Natürlichkeit der Bibel und gegen den Realismus Luthers. Aus einer äußerlichen Berührung mit einem pietistisch verengten Christentum, welches die Sicherheit des Gewissens der Natur gegenüber niemals erreichte, erklärt sich die Heftigkeit seiner Polemik, aber sie ist damit nicht begründet. Denn als echter Idealist, der er selber ist, nimmt er seine Schilderung des Christentums nicht aus der Erfahrung, auch nicht aus der Geschichte, am allerwenigsten aus Luthers Schriften, die er doch so oft zitiert; er konstruiert es vielmehr einfach von dem angeblichen, christlichen Gottesbegriff aus. Der Realismus Luthers, die Natürlichkeit der Bibel, vor allem des Alten Testamentes, welches die Idealisten weder kannten noch verstanden, ist auch Feuerbach völlig unbekannt geblieben. Auf den tatsächlichen Zustand der deutschen Christenheit seiner Zeit fällt kein Blick, er spricht, als kennte er nur die Literatur und konstruiert sich die Christenheit a priori. Dabei ist dieses Bild der Christenheit die eigentliche Grundlage und der Gegenstand seiner Kritik. Ebenso entstellt ist der christliche Vorsehungsglaube. Ein Kritiker, der auch nur das Kirchenlied kannte, durfte nicht schreiben wie Feuerbach vom christlichen Gottesglauben: „Ein geistiger Gott kümmert sich nur um das Seelenheil, aber nicht um das körperliche Wohl des Menschen." Bei dieser völligen Verzeichnung des wirklichen Christentums ist es nicht zu verwundern, daß die Kritik an der Sache selbst vorbei ins Blaue geht.

Noch eine andere Schranke der idealistischen Religion engt Feuerbachs Kritik ein. Er kennt das religiöse Denken nur in der Form des Kantischen Postulates, des Wunsches. Alle Religion entsteht aus frommen Wünschen. Diese Voraussetzung ist ihm so selbstverständlich, daß er sie keiner Kritik unterzieht. Freilich hat er an Luther, als dem klassischen Typus des Christentums, das Wesen des Glaubens klarzumachen versucht.[16]) Nach Luther besteht die Liebe Gottes darin, daß er mit allem, was er ist und hat, „für uns" ist, und der Glaube besteht darin, daß er den Besitz der Eigenschaften Gottes sich aneignet. Gottes Können entspricht dem menschlichen Bedürfnis, und den menschlichen Wünschen entspricht das göttliche Geben. Sicherlich hat Feuerbach auch hiermit die schwache Seite des traditionellen Christentums getroffen. Eine egoistische Religion der

irdischen Wohlfart wird es immer geben. Feuerbach hatte nur für diese Seite des landläufigen Christentums ein Auge, um so mehr, als sie durch die Kantische Religionsphilosophie als berechtigte und notwendige Form der Frömmigkeit anerkannt worden war. Er fragte nicht ernsthaft ob diese Glückseligkeitsreligion der Bibel entsprach und sah auch bei Luther nur die eine Seite seiner Religion, die sich in die Formel: Gott für uns! zusammenfaßte.

Aber für die andere Seite des Lutherschen Gottesgedankens hat Feuerbach kein Auge. Gott ist für den Menschen da, aber, daß auch nach Luther zuerst und zuletzt der Mensch für Gott da ist, „auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reiche unter ihm lebe und ihm diene," hat Feuerbach nicht verstanden. Darum hat er auch Luthers Glaube in eine Glückseligkeitsreligion verwandelt. Denn seine Religion ist, wie seine Psychologie, durch und durch eudämonistisch. Für ihn ist Wille nichts anderes als Glückseligkeitstrieb. Einer der Vorzüge seines Denkens ist eine feine und tiefe Psychologie des Willens, die er im Gegensatz zum Idealismus entwickelt. Den inneren Zusammenhang zwischen den Problemen der Zeit und des Willens hat er klar erkannt und er hebt, Kants Freiheitslehre gegenüber, treffend hervor, daß Zeit nicht nur ursächliche Gebundenheit des Willens, sondern ebenso sehr auch Freiheit bedeutet, allerdings nicht absolute, aber eine durch einen gewissen Spielraum begrenzte Freiheit. Ebenso hat er im Unterschied von Schopenhauer begriffen, daß der Wille nicht ein einfacher, in einer Richtung verlaufender Trieb, sondern ein Bündel von Trieben ist, die wechselnd ausgelöst werden und daß auf dieser lebendigen Vielheit im Willen seine Freiheit beruht. Deutlich erkennt man in diesen Ausführungen, daß Feuerbach die mystische Literatur, z. B. J. Böhme, wie seine Schriften gegen Schelling beweisen, nicht nur gut gekannt, sondern auch für seine Willenspsychologie verwertet hat. Deswegen hat er den verdünnten Willensbegriff Kants verworfen. Wille ist nicht das Gegenteil des Triebes, sondern der Glückseligkeitstrieb ist seine Wurzel. Der Glückseligkeitstrieb ist der Ur- und Grundtrieb alles dessen, was lebt und liebt, was ist und sein will. „Jeder Trieb ist ein Glückseligkeitstrieb, wie in jedem andern empfindenden Wesen, so auch im Menschen. Der Satz: ich will! heißt: ich will glücklich sein." [17]) Von diesem Eudämonismus aus konstruiert Feuerbach wiederum a priori, mit größter Willkür alle Religion und alle Moral. Für ihn ist deshalb aller Wille Egoismus. Selbstverleugnung kennt Feuerbach nicht. Die Selbstliebe

ist natürlich und deswegen unvermeidlich und unüberwindlich. Auch die Liebe, über die er Feines und Tiefes gesagt hat, ist doch schließlich nichts weiter als ausgedehnte Selbstliebe. Sie besteht darin, daß jeder von beiden im andern Befriedigung seines Glückseligkeitstriebes sucht. Der Sozialismus ist erweiterter Egoismus. Selbst das Gewissen ist nichts anderes als der verletzte Glückseligkeitstrieb des Anderen, der den Schuldigen stört. Das natürliche, unüberwindliche Glückseligkeitsbedürfnis ist der Kern des menschlichen Wesens. In dem Sinne, daß er seine eigene Persönlichkeit durchsetzen und zur Achtung bringen will, ist jeder Mensch ein Egoist und er kann nichts anderes sein. Es ist der allmächtige unausrottbare Wille der Natur. Alle Selbstüberwindung, die nicht geleugnet werden soll, alle Opferwilligkeit, die eine einfache Tatsache ist, kann nur darin bestehen, daß man um größerer Wünsche willen auf kleinere verzichtet.

Deswegen ist für Feuerbach, so gut wie für Kant, alle Religion notwendig egoistisch. Glückseligkeit ist das Endziel, Gott und Glaube das Mittel zum Zweck. Gott ist der Erfüller der menschlichen Wünsche. Die Religion ist völlig egoistisch. Der Gott der Christen ist um des Menschen willen da, um ihretwillen ist die Welt geschaffen. Daß im Christentum Gott nicht nur der Schöpfer, sondern auch der Zweck aller Dinge ist, hat Feuerbach vergessen. Die Motive der Religion sind Furcht und Dankbarkeit. Aber zum Beispiel die Bewunderung, die doch ein so mächtiges, religiöses Motiv ist, verwirft Feuerbach ausdrücklich.[18]) Er kennt nur das Bitt- und Dankgebet, aber nicht die Anbetung. Vor allen Dingen aber kennt er kein ethisches religiöses Motiv. Das tiefste religiöse Motiv, das Schuldgefühl, und besonders der Wille, das Gute zu tun, fällt völlig aus dem Rahmen dieser Theorie heraus. Die höchste Form der Religion wird weder durch Feuerbachs Konstruktion, noch durch seine Kritik berührt. Liebe ist kein religiöses Motiv, nur der Selbsterhaltungstrieb. Von Gehorsam, der doch eine grundlegende Stellung im Christentum hat, weiß Feuerbach nichts. Jemandes Gott sein, heißt, ihm nützen. Auch das Opfer und die Selbstaufopferung hat nur egoistische Motive, das Abhängigkeitsgefühl ist ebenfalls egoistisch, weil es nach Feuerbachs Theorie nichts anderes sein kann als Furcht.[19])

Mit dieser Theorie der Religion wurde Feuerbach zum Atheisten. Der Gottesglaube ist ein Wunsch, d. h. eine Täuschung, das religiöse Ideal wird als Illusion erkannt. Der Gottesgedanke ist nichts

anderes, als das ins Jenseits projezierte, vergöttlichte Bild des Menschen. Nicht Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, sondern der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde. Mit der Regel Goethes: „wie jemand ist, so ist sein Gott," wird hier bitterer Ernst gemacht. Der Mensch schafft sich ein Phantasiebild, dem er alles verleiht, was ihm fehlt, und was er wünscht; so entsteht der Gottesglaube. Die Götter sind nichts anderes als die verwirklichten Wünsche der Menschen. Aus natürlichen Wünschen entstehen Naturgottheiten, aus übernatürlichen der übernatürliche Gott, der Geist ist.

Da nach Feuerbachs Konstruktion das Christentum spiritualistisch ist, und der Christ sich nach seiner Auffassung ein naturloses Leben wünschen muß, so wünscht und denkt er sich einen Gott, der Geist ist. Aber dieser Geist ist nichts anderes als der Schatten des Menschen, der auf das Gewölk des Himmels fällt. Aus dem Wunsche um Hilfe, um Herrschaft über die Natur, entsteht der Glaube an einen Gott, der Wunder tut. Wunder und Gottesglaube gehören zusammen wie Tat und Täter.

Der Gottesglaube und damit die Theologie wird also als Täuschung erkannt. Feuerbach haßt die Theologen wie Bruno Bauer mit grimmiger Feindschaft, fühlt sich als der Sprecher der neuen Zeit, die der Theologie ein Ende zu machen, bestimmt ist. Und doch ist auch er schwächlich genug, dem Volke die Religion erhalten zu wollen. Die Empfindung des einfachen Volkes, behauptet er, nicht stören zu wollen. Aber es ist eine Religion ohne Gott und damit ohne Wahrheit. Ihr Wert besteht darin, daß in der Idee der Gottheit das Beste und Edelste des Menschen zusammengefaßt ist. Sie ist hier wirklich nur ein Ideal, das, so wie es für Wahrheit gehalten wird, zur Illusion herabsinkt. Dem Volke muß die Menschlichkeit der Religion zum Bewußtsein kommen. Das Christentum tritt in scharfen Gegensatz zur Humanitätsreligion des 18. Jahrhunderts, und Feuerbachs ganzer Haß richtet sich gegen die Vermittlungstheologie, die beides miteinander vereinigen will. Sein Grundsatz lautet: Der Mensch ist für den Menschen Gott, er muß erkennen, daß er sein Heil in sich selbst und in gemeinsamer Arbeit trägt, und daß er jetzt und hier glücklich werden muß und nicht einst und jenseits. Die Vorlesungen über das Wesen der Religion schloß er mit dem Wunsche, seine Zuhörer aus „Gottesfreunden zu Menschenfreunden, aus Gläubigen zu Denkern, aus Betern zu Arbeitern, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus Christen, welche ihrem

eigenen Bekenntnis und Geständnis zufolge halb Tier, halb Engel sind, zu Menschen, zu ganzen Menschen zu machen". Erst wenn daß Ideal, das in den Worten liegt: „Göttlich leben, hier zeitlich und dort ewiglich" überwunden ist, bricht das Zeitalter der Humanität und damit der wahren Wohlfahrt an. „Das Christentum hat sich die Erfüllung der unerfüllbaren Wünsche des Menschen zum Ziel gesetzt, aber eben deswegen die erreichbaren Wünsche des Menschen außer acht gelassen; es hat den Menschen durch die Verheißung des ewigen Lebens um das zeitliche Leben, durch das Vertrauen auf Gottes Hilfe um das Vertrauen zu seinen eigenen Kräften, durch den Glauben an ein besseres Leben im Himmel, um den Glauben an ein besseres Leben auf Erden, und das Bestreben, ein solches zu verwirklichen gebracht." [20]) Die Religion ist nach seiner Theorie kulturfeindlich. Eine Religion, die Kulter und Kunst erzeugt, kennt er nicht. Kultur und Religion stehen für ihn im Gegensatz. Dabei kennt er kein anderes kulturelles wie religiöses Motiv als die Not. „Ohne Not ist ohne Grund, ohne Grund ist ohne Sinn." [21]) Aller Erfahrung zum Trotz behauptet er, daß das Motiv aller Kulter, aller Kunst und Wissenschaft Not und Armut sei.[22]) Die Not führt entweder zu einer Kultur, die einen irdischen Himmel erzeugen, oder zu einer Religion, die einen jenseitigen Himmel erlangen will. Wer also die Kulturarbeit fördern will, muß die religiösen Illusionen überwinden. Daß aus dem Kultus Kultur entsteht, Kunst und Wissenschaft, diese einfache Tatsache hat Feuerbach nicht erkannt.

In den späteren Vorlesungen über das Wesen der Religion hat Feuerbach den ursprünglichen, rein anthropologischen Standpunkt überschritten. Er folgte dem Zuge der Zeit zur Naturwissenschaft und bekam deshalb ein Auge für die religiöse Bedeutung der Natur. Nun war ihm die Gottesvorstellung nicht mehr nur der riesig vergrößerte, ins Leere fallende Schatten des Menschen, sondern sie entstand aus der Natur. Diese ist der Gegenstand der Religion, der Träger des Namens Gottes; indem sie personifiziert wird, entsteht der Gottesglaube. Feuerbach versuchte die beiden Theorien miteinander zu vereinigen. Er wollte beweisen, „daß der Naturgott, oder der Gott, den der Mensch von seinem Wesen unterscheidet und diesem als Grund oder Ursache voraussetzt, nichts anderes als die Natur selbst ist, daß aber der Menschengott, oder der geistige Gott, oder der Gott, dem er menschliche Prädikate, Bewußtsein und Willen beilegt, den er als ein ihm ähnliches Wesen denkt, den er von der Natur als einem

willen- und bewußtlosen Wesen unterscheidet, nichts anderes ist, als der Mensch selbst." [23]) Alle angeblichen Eigenschaften Gottes sind in Wirklichkeit Eigenschaften der Natur. Sie läßt sich nicht aus dem Gott ableiten, der Geist sein soll, wohl aber dieser Gottesgedanke aus der Natur. Er ist die personifizierte vermenschlichte Natur, die zu einem Wesen gemachte Natur. Dabei leugnet Feuerbach, als logischer Nominalist die Einheit der Natur. Zu einem Wesen wird sie erst durch den Begriff gemacht. Aus dem logischen Realismus, für den der Begriff das Wesen der Dinge ist, ist der Gottesglaube entstanden. Er ist ein logischer Schulschnitzer. So endigte die stolze Logik Hegels bei diesem seinem Schüler.

Von einer solchen Naturanschauung aus, war der Weg zum Materialismus nicht weit, denn für Feuerbach gab es über der Natur nichts Höheres. Auch der Geist gehörte zur Natur, und das Dogma von der Unsichtbarkeit des Geistes ist aus der Unsichtbarkeit der Luft entstanden! [24]) So glitt Feuerbach in den Materialismus hinüber, gezogen durch das Schwergewicht seiner Naturphilosophie. Und doch wollte er nicht Materialist sein: „Der Materialismus ist für mich die Grundlage des Gebäudes, des menschlichen Wesens und Wissens, aber er ist für mich nicht . . . . das Gebäude selbst. Rückwärts stimme ich den Materialisten vollkommen bei, aber nicht vorwärts." [25])

Wie sehr er Theologe blieb, auch als er in den Materialismus hinabglitt spricht sich in seiner Schrift über Spiritualismus und Materialismus aus. Hier behauptet er nichts Geringeres als den religiösen Ursprung des deutschen Materialismus. Denn die von den Reformatoren gelehrte Liebe „weiß nichts von dem Zwiespalt zwischen Leib und Seele". Es ist höchst bezeichnend, daß einem Philosophen, der vom Idealismus herkam, die realistische Religion Luthers als die Quelle des deutschen Materialismus erschien. „Der deutsche Materialismus ist kein Bankert, keine Frucht der Buhlschaft deutscher Wissenschaft mit ausländischem Geiste, er ist ein echter Deutscher, der bereits in Zeitalter der Reformation das Licht der Welt erblickte; er ist sogar ein unmittelbarer, leiblicher Sohn Luthers." [26]) Diese erstaunliche Behauptung beweist nur, wie recht Feuerbach hatte mit der Behauptung im Eingange der Vorlesungen über das Wesen der Religion, daß die Deutschen den Idealismus gründlich satt hätten, den philosophischen wie den politischen. Er schloß aus der Wendung zum philosophischen Materialismus, daß die Deutschen auch politische Materialisten sein wollten, und auch dafür ist er selbst ein Beweis.

Seinen philosophischen Materialismus hat er am schärfsten ausgesprochen in einer Anzeige der Schrift von Moleschott: „Lehre der Nahrungsmittel für das Volk". Er sagt: „Die Speisen werden zu Blut, das Blut zu Herz und Hirn, zu Gedanken und Gesinnungsstoff. Menschliche Kost ist die Grundlage menschlicher Bildung und Gesinnung. Wollt ihr das Volk bessern, so gebt ihm statt Deklamationen gegen die Sünde bessere Speisen. Der Mensch ist, was er ißt." [27]) Er überschrieb den Artikel, der mit diesem bekanntgewordenen Schlagwort schließt, „Naturwissenschaft und Revolution". Denn auch er wandte sich gleichzeitig zum politischen Materialismus, und d. h. für ihn zum Kommunismus. Mit dem Scharfblick, der ihm eigen war, erkannte er den inneren Zusammenhang zwischen Materialismus und Kommunismus sofort. Er begrüßte das Auftreten des kommunistischen Agitators Weitling mit Begeisterung. „Wie war ich überrascht, von der Gesinnung und dem Geiste dieses Schneidergesellen! Wahrlich, er ist ein Prophet seines Standes. Ich verdanke seine Bekanntschaft einem jungen, theoretisch in den Kommunismus eingeweihten Handwerker. Wie frappierte mich auch der Ernst, die Haltung, der Bildungstrieb dieses Handwerksburschen! Was ist der Troß unserer akademischen Burschen gegen diesen Burschen!" [28]) Er begeisterte sich für die Pariser Revolution von 48. „Sie hat auch in mir eine Revolution hervorgebracht." [29]) Schon 1844 erwartete er eine komunistische Revolution und begrüßte sie mit überschwänglichen Hoffnungen. „Bald wird sich das Blatt wenden, das Oberste zu unterst, das Unterste zu oberst kehren. . . Dies wird das Resultat des Kommunismus sein, nicht das von ihm beabsichtigte. Neue Geschlechter, neue Geister werden entstehen, wie einst aus den rohen Germanenstämmen, aus der unkultivierten, aber bildungsdurstigen Menschenmasse." [30]) Er sah in der gefürchteten kommunistischen Revolution freilich nicht den Anbruch einer neuen Wirtschaftsordnung, aber er hoffte von ihr einen Auffrischungs- und Verjüngungsprozeß der Menschheit. Als innersten Kern dieser revolutionären Bewegung erkannte er religiöse Motive, dieselben, denen er zum Ausdruck verhelfen wollte. „Jetzt schon haben wir die religiösen und theoretischen Anfänge dieser unvermeidlichen Metamorphose vor Augen. Während die Könige sich zu Betbrüdern, zu Pietisten erniedrigen, erheben sich die Handwerker zu Atheisten, nicht im Sinne des alten, nichtssagenden, leeren skeptischen, sondern des modernen, positiven, tatkräftigen, religiösen Atheismus." [31]) Er

sah in der kommenden Revolution die Frucht seiner Kritik, des Christentums. Diese Erwartung schien ihm durch die Revolution von 48 noch nicht erfüllt. Einem französischen Journalischen schrieb er: „Wie können Sie mein Wesen mit dem Wesen der Märzrevolution in Verbindung bringen." Sie war noch lange nicht das, was Feuerbach erwartete. „Die Märzreligion war überhaupt noch ein, wenn auch illegitimes Kind des christlichen Glaubens." Feuerbach selbst erwartete eine viel tiefere Umwälzung. „Wenn wieder eine Revolution ausbricht und ich an ihr tätigen Anteil nehme, dann können Sie zum Entsetzen ihrer gottesgläubigen Seele gewiß sein, daß diese Revolution eine siegreiche, daß der jüngste Tag der Monarchie und Hierarchie gekommen ist. Leider werde ich diese Revolution nicht erleben, aber gleichwohl nehme ich tätigen Anteil an einer großen und siegreichen Revolution, einer Revolution aber, deren wahre Wirkungen und Resultate sich erst im Laufe von Jahrhunderten entfalten." [32])

In diesem Urteil über die Revolution spiegelte sich Feuerbachs Ethik wieder. Jede Weltanschauung bewährt sich an einer Lebensanschauung. Die Aufgabe, vor die Feuerbach sich gestellt sah, war keine geringere als die, auf einen Atheismus, der in Materialismus überging, eine Moral aufzubauen. Mit dem Idealismus gemeinsam war ihm das Interesse an der Selbständigkeit der Moral, d. h. an ihrer Befreiung von jeder religiösen Begründung. Darum war er zunächst ein leidenschaftlicher Anhänger der idealistischen Ethik. „Erst in Kant und Fichte, wo die Philosophie zu ihrem Heile und zum Heile der Menschheit sich selbständig erfaßte, unabhängig von der Theologie, erst in ihnen kam daher auch die ethische Idee in ihrer Reinheit und Lauterkeit zum Dasein." [33]) Ganz folgerichtig galt ihm deshalb „der Atheismus . . als die notwendige und deswegen heilsame Übergangsstufe . . von dem . . gegenständlichen Gott . . . zum Gedanken des Geistes, zum Begriff des Geistlichen, und für sich, zur selbständigen, lauteren Erfassung des Wesens der Natur, wie des Wesens der sittlichen Idee". Damit war der Sinn des Atheismusstreites ausgesprochen und mehr noch als Kant und der anfänglich überschwenglich gefeierte kategorische Imperativ war Fichte ursprünglich Feuerbachs Prophet. „Das Christentum hat an Erhabenheit nichts, was es den Ideen Fichtes an die Seite stellen kann aus dem einfachen Grunde, weil es als Religion, die sich an den Menschen überhaupt, besonders an das Volk wendet, die sittlichen

Ideen an gemeine Interessen knüpfen muß, um sie ihm einzüglich zu zu machen."[36])

Diese Tendenz vertiefte sich bei Feuerbach durch seine atheistische Religionsphilosophie. Die Aufgabe war jetzt Folgende: die menschliche Lebensführung vom Gottesglauben loszulösen und ausschließlich im Wesen des Menschen zu begründen. Andererseits trat Feuerbach im schroffen Gegensatz zur idealistischen Ethik, denn deren Grundgedanke war von Kant her, jeden Eudämonismus zu überwinden. Bei der Psychologie, von der Feuerbach ausging, konnte er seine Ethik nur auf den Glückseligkeitstrieb gründen. Er gründete die Ethik durchaus auf Erfahrung und verwarf alle idealistischen Konstruktionen. Seine realistische, auf scharfer und feiner Beoabchtung gegründete Anschauung vom Willen widersprach der idealistischen Verflüchtigung und Entleerung des Willens durchaus. Der Intellektualismus der Vernunftethik lag ihm fern, und der rein formale Charakter der Kantischen Ethik widersprech der Begründung seines Denkens auf Erfahrung. Aus dem Satz, daß aller Wille Wille zum Glück ist, folgte ohne weiteres die Regel: „Sittlichkeit ohne Glückseligkeit ist ein Wort ohne Sinn."

So ergab sich die Frage: wie läßt sich auf einen rein egoistischen Glückseligkeitstrieb eine Ethik gründen? Feuerbach versuchte das durch eine Philosophie der Liebe, welche den eigentlichen Kern seiner Weltanschauung bildet. Er löste durch sie schon das Problem der Erkenntnistheorie und wollte damit zugleich den Sensualismus überwinden. Denn so wenig er schließlich Materialist sein wollte, so wenig wollte er Sensualist bleiben. In seiner Erkenntnistheorie stand er Jakobi und in seinem Realismus Hamann, Goethe und Baader nahe. Denn für ihn sind an der Wahrnehmung, auf der alle Erkenntnis beruht, nicht nur die Sinne beteiligt, sondern der ganze Mensch, mit Einschluß seines Innenlebens. Darum nimmt er auch durch die Sinne des Innenleben des andern wahr. Die Empfindung, in der man vermittels der Sinne die Seele wahrnimmt, ist die Liebe. Die neue Philosophie der Zukunft ist eine Philosophie der Liebe. Nur die „Liebe" ist der wahre ontologische Beweis vom Dasein eines Gegenstandes außer unserem Kopfe, und es gibt keinen anderen Beweis vom Sein als die Liebe, die Empfindung überhaupt."[35]) Sein heißt lieben und zugleich geliebt sein. Wie durch die Liebe die Wirklichkeit erkannt wird, so wird durch sie ihr Wert festgestellt. Erst durch sie bekommt das Ding einen unendlichen Wert. „Darin,

nur darin besteht die unendliche Tiefe, Göttlichkeit und Wahrheit der Liebe. In der Liebe allein ist der Gott, der die Haare auf dem Haupte zählt." Also nicht Gott ist die Liebe, sondern die Liebe ist Gott. Durch sie wird jede Art von Zweifel an der Wahrheit und am Wert der Welt überwunden. Alle Gewißheit beruht auf Gemeinschaft. Durch Gemeinschaft der sinnlichen Wahrnehmung entsteht Gewißheit, durch Gemeinschaft des Denkens Überzeugung. „Nicht allein, nur selbander kommt man zu Begriffen, zur Vernunft überhaupt."

Unser Weltbewußtsein, unser ganzes Denken und Wollen beruht auf der Einheit von Ich und Du. Nur in der Gemeinschaft von Ich und Du gibt es Wahrheit. „Die Einheit von Ich und Du ist Gott." Die Liebe, von der hier Feuerbach redet, ist durchaus sinnlich, denn der Mensch ist ein sinnliches Wesen, und Gewißheit geben nur die Sinne. Feuerbachs Erkenntnistheorie ist deswegen durchaus realistisch. „Die Dinge dürfen nicht anders gedacht werden, als sie in der Wirklichkeit vorkommen . . . . Die Gesetze der Wirklichkeit sind auch Gesetze des Denkens." [36]) Der sinnliche Realismus, auf welchem diese Philosophie der Liebe beruht, hängt damit zusammen, daß Feuerbach bei dieser Gemeinschaft von Ich und Du immer an das Geschlechtsverhältnis von Mann und Weib denkt. Deswegen spricht er von einer Liebe, die mit dem Äußeren das Innere wahrnimmt, von einer Liebe, die die Liebe des andern fühlt. Seine Philosophie der Liebe ist tief und fein, aber auch weich und sentimental nicht ohne einen Beigeschmack von süßlicher Sinnlichkeit. Auch sein eigenes Familienleben wurde von einer leidenschaftlichen Verehrerin seines Geistes durch die versengende Glut der Erotik gefährdet. Persönlich raffte er sich auf und riß sich los aber sein Denken wurde durch einen erotischen Grundzug aufgeweicht. In ihm sah er schließlich die tiefste Äußerung der Liebe. Auf ihr beruht seine Ethik. Sie läßt sich nicht aus dem Ich allein, sondern aus der Gemeinschaft von Ich und Du entwickeln. Damit ist der egoistische Charakter der Glückseligkeitsmoral überwunden, denn in der Liebe ist die Glückseligkeit des einen zugleich die des andern. Und der eigene Glückseligkeitstrieb ist deshalb der Maßstab für Pflicht und Schuld. Das Gewissen ist der Wiederhall des verletzten Glückseligkeitstriebs eines anderen, die Stimme des Du gegen das Ich, die im Ich ihr Echo findet. Alles Mitleid beruht auf dem Glückseligkeitstrieb. Aber Feuerbach kennt nicht nur ein Mitleid, wie Schopenhauer, sondern

auch eine Mitfreude, die auf der wechselseitigen Befriedigung des Glückseligkeitstriebes beruht. Auch in der Aufopferung liegt ein Glück, welches durch sie gesucht und ohne sie verloren wird. Deswegen kennt die Glückseligkeitsethik auch keine Selbstverleugnung, aber sie kann immer nur bestehen in einem Verzicht auf kleinere Wünsche um größerer willen.

Die Liebe, auf die Feuerbach seine Ethik gründet, hat nach seinem eigenen Urteil nichts zu tun mit der christlichen Liebe. Denn diese gründet sich auf die Person Christi und beschränkt sich damit auf die Christenheit, statt sich auf die Menschheit auszudehnen. Sie ist Bruderliebe, aber nicht allgemein Menschenliebe. Sie ist deswegen nie frei von dem Fanatismus der aus dem Glauben entsteht. Denn aus dem Glauben entsteht keine Liebe. Glaube und Liebe schließen sich aus. „Die Liebe ist an sich ungläubig, der Glaube aber lieblos." Der Glaube muß daher im Namen der Liebe bekämpft werden, denn er begrüudet die Liebe nicht, sondern beschränkt sie nur. „Die christliche Liebe hat die Hölle nicht überwunden, weil sie den Glauben nicht überwunden hat." [37]) In diesem Widerspruch zwischen Glauben und Liebe liegt die praktische und handgreifliche Nötigung, über das Christentum, über das eigentliche Wesen der Religion überhaupt uns zu erheben.[38]) Dieser Beschränkung der Liebe auf den Kreis der religiösen Gesinnungsgenossen steht die Liebe gegenüber, die ein Universalgesetz ist. In ihr verwirklicht sich die Einheit der Gattung auf dem Wege der Gesinnung. Der Mensch wird nicht um Gottes oder Christi willen geliebt, sondern als Mensch. Die Liebe ist nicht christlich, sondern human. Der Mensch ist heilig nicht als Gottes Kind, sondern als Mensch „heilig ist die Freundschaft, die Ehe, das Eigentum, das Wohl jedes Menschen, aber heilig durch sich selbst". [39]) Hier verkündigte Feuerbach, der sonst dem Kommunismus zujubelte, die Heiligkeit des Eigentums als Naturgesetz! Denn die Liebe, in deren Namen er Familie und Besitz heilig sprach, war wie die stoische Philanthropie auf das Gattungsgefühl gegründet. „Die Gattung ist kein bloßer Gedanke, sie existiert im Gefühle, in der Gesinnung, in der Liebe. Die Gattung ist es, die mir Liebe einflößt." Hier soll die Gattung, entgegen der ursprünglichen nominalistischen Logik eine reelle Macht sein.

Mit Recht hat sich Feuerbach die Frage vorgelegt, ob denn aus einer so abstrakten Theorie mehr als eine allgemeine Stimmung, ob aus ihr reelle, konkrete Taten entstehen können. Aber in der

Beantwortung dieser Frage, kommt er über die Spannung zwischen allgemeiner Idee und reeller Handlung nicht hinaus. Er sagt in diesem Zusammenhang: „Die handelnde Liebe ist und muß natürlich immer eine besondere beschränkte, d. h. auf das Nächste gerichtete sein, aber sie ist doch ihrer Natur nach eine universale, indem sie den Menschen um des Menschen willen, den Menschen im Namen der Gattung liebt." Diese Behauptung war weder psychologisch, noch historisch begründet. Feuerbach hat denn auch theoretisch den Egoismus nicht zu überwinden vermocht. Es lag im Wesen der Sache, daß dies unmöglich war, denn der Egoismus läßt sich nicht von sich selbst aus überwinden. Die Schuld lag — so urteilt Friedrich Albert Lange mit Recht[40]) — an seinem Kampf gegen die Religion. In ihm liegt der eigentliche Zusammenhang seines — wie Lange urteilt — abgesehen davon zusammenhangslosen Denkens. In dem Fanatismus, den er doch an den Theologen so leidenschaftlich bekämpfte und durch den er sich in seinem eigenen Sinne als Theologen verriet, ließ er sich zu Folgerungen hinreißen, die nicht in seiner ursprünglichen Absicht lagen. In diesem Kampfe verschmähte er keinen Bundesgenossen, und wenn es auch Holbachs Moral war, die doch seinem Denken innerlich widersprach. Zugleich trennte er sich von denen, die ihm innerlich und äußerlich am nächsten standen. Henriette Feuerbach, die ihm so nahe stand, schrieb über des Wesen der Christentums: „Der Inhalt ist schrecklich. Er stößt den lieben Gott vom Thron und setzt sich selbst hinauf . . . Es widersteht meiner innersten Natur. Ich möchte nur wissen, ob die Idee der Menschheit die ganze Welt, hervorgebracht, oder ob die Tier- und Pflanzenwelt auch durch eine eigene Tier- und Pflanzenidee ist erschaffen worden." [41])

Die Gesellschaft in die Feuerbach geriet, widersprach dem Interessenkreis, von dem er ausging, durchaus. Seine religiöse Kritik war nicht etwa die Konsequenz seiner Philosophie, sondern sie war sein eigentliches Interesse, dem all seine positiven, philosophischen Interessen untergeordnet waren. Er war nicht Sensualist, nicht Materialist, sondern Atheist, d. h. ein bankrott gewordener Theologe. Unablässig schrieb er den Namen Gottes, um ihn ebenso unablässig, mit krankhafter Gereiztheit immer wieder auszustreichen. Weil dieses polemische Ziel sein letzter und höchster Zweck war, so führte er seinen religiösen Kampf mit zelotischem Eifer. Die innerer Logik dieses Kampfes riß ihn zu widerspruchsvollen Behauptungen. Von der

Religion, gegen die er kämpfte, bekannte er doch, daß sie das Beste und Edelste aus dem Wesen des Menschen zusammenfasse und er verwahrte sich gelegentlich gegen den Vorwurf, daß er sie zerstören wolle. Er ging von einer sensualistischen Erkenntnistheorie aus und wollte doch nicht als ein Sensualist angesehen sein. Er hat den deutschen Materialismus begründet, und ließ es doch nicht gelten, wenn er als Materialist charakterisiert wurde. Er wollte mehr sein als ein Materialist und den Materialismus doch nicht verwerfen. Er war ein Aristokrat des Geistes, von Hause aus nicht nur gelehrt, sondern auch geschmackvoll, ein würdiger Sproß einer Familie, die dem deutschen Volke mehrere bedeutende Männer und Frauen geschenkt hat. Aber in der Hitze des Kampfes ließ er sich fortreißen zu einer polternden, zänkischen Polemik, wie er sie bei andern so tief verabscheute. So geriet er schließlich in eine Gesellschaft, in die er, seinem ganzen Wesen nach, nicht gehörte und endigte, verbittert und vereinsamt, verarmt und vergessen. Und doch zeigt gerade die Gegenwart, daß seine Wirkung fortdauert und sich noch nicht erschöpft hat.

2. Max Stirner.

Feuerbach fand einen Kritiker, für den auch er noch ein Rückständiger war, auf halbem Wege stehengeblieben. Er hieß Caspar Schmidt und schrieb unter dem Schriftstellernamen Max Stirner. Seine Kritik erschien unter dem Titel: „Der Einzige und sein Eigentum" (1844). Auch Stirner war von Hegel ausgegangen, so gut wie Feuerbach ein gescheiterter Idealist. Ohne daß ihm das klar zum Bewußtsein kam, teilte er mit dem Idealismus dessen Grundtendenz: das Interesse an der Freiheit, denn dies ist der positive Kern seiner schrankenlosen Kritik. Seine Freiheitsidee war nicht nur ein überwundener Rest des Idealismus, er war Idealist im verwegensten Sinne des Wortes. Es war das kantische gesetzgebende, das fichtesche schöpferische Ich, das Ich, das sich selber setzt, die Welt schafft und die Werte gibt. „Ich setze Mich nicht voraus, weil Ich Mich jeden Augenblick überhaupt erst setze oder schaffe, und nur dadurch bin Ich, daß Ich nicht vorausgesetzt, sondern gesetzt bin, und wiederum nur in dem Moment gesetzt, wo Ich Mich setze, d. h. Ich bin Schöpfer und Geschöpf in einem."[1]) Das war das verstiegene Freiheitsgefühl des absoluten Idealismus, welches jeder Erfahrung ins Gesicht schlug, aber es war dadurch ins Phantastische überspannt,

daß es sich nicht auf ein gedachtes, absolutes Ich, sondern auf das individuelle, persönliche Ich, auf den Einzelnen, auf keinen Geringeren als Caspar Schmidt bezog. Die Abhängigkeit von der Natur, von der Gesellschaft wird einfach geleugnet. Dieses Ich mit seiner eingebildeten Selbständigkeit entspricht dem erkenntnistheoretischen Solipsismus, steht auch über der Wahrheit und den Denkgesetzen.[2]) Seine Freiheit ist schrankenlose Willkür: „Ist es mir recht, so ist es recht.“ [3]) Erlaubt ist, was gefällt! Hier tritt nicht ein absolutes Ich, auch nicht die Natur, oder die Gattung der Menschheit, sondern der Einzelne an die Stelle Gottes. Stirner ging von Feuerbach aus, und dessen Religionskritik bildet die Grundlage seines Skeptizismus. Er kennt, wie seine Meister, nur ein zum Spiritualismus verdünntes Christentum, einen naturlosen Idealismus. Er selbst ist Realist. Er kennt, wie Hamann, nicht ein Wesen, das Vernunft oder Geist wäre, sondern nur leibhaftige Menschen. Wo wäre einer, der wirklich nichts als Geist wäre![4]) Aber Feuerbachs Kritik des Christentums ist für Stirner schon zur selbstverständlichen Voraussetzung geworden. Sie bildete für ihn nur den Ausgangspunkt einer Kritik, die sich gegen Feuerbach selbst richtete. Er zog die letzten Konsequenzen, vor denen Feuerbach zurückgeschreckt war, und vollendete damit zu gleicher Zeit den Gegensatz gegen den Hegelschen Idealismus.

Die Halbheit, in der Feuerbach steckengeblieben war, bestand darin, daß er die Religion verwarf, aber an der Moral festhielt. Dem setzte Stirner den Satz entgegen: auch die Anerkennung der Sittlichkeit ist Glaube, die Religion bleibt in Form der Moral. Die sittlichen Gebote sind unbeweisbar, sie werden geglaubt. Deswegen wird die Sittlichkeit unvermeidlich immer wieder zur Religion. Besonders die Verherrlichung der Liebe, an der auch Feuerbach noch festhielt, ist Religion. Solange man an diesem Rest des Christentums noch festhält, ist der Atheismus noch nicht vollendet. Der Kampf muß gegen die Liebe geführt werden, erst dann ist er ein Kampf gegen Gott. Das hatte Feuerbach nicht erkannt. „Wie durfte er hoffen, die Menschen von Gott abzuwenden, wenn er ihnen das Göttliche ließ.“ [5]) Er hat den Begriff der Heiligkeit behalten, „denn ihm ist Freundschaft, Ehe, Eigentum heilig“. „Hat man da nicht den Pfaffen?“ „Was Mir heilig ist, ist Mir nicht eigen.“ [6]) „Die Heiligkeit der Ehe ist eine fixe Idee.“ [7]) Denn im Begriff der Heiligkeit liegt der Glaube, daß es etwas über uns gibt, und eben das ist der Kern der Religion. Es gibt eine höhere

Welt und ein höchstes Wesen, und es ist ganz gleichgültig, ob an die Stelle Gottes der Mensch, oder die Menschheit, oder die Gattung, oder irgendwelche Allgemeinbegriffe treten. Immer entsteht damit wieder eine Religion, mag sie Gott gelten, oder mag an seine Stelle die Vernunft, oder die Natur, oder das Gesetz treten, das alles ist nichts als Religion. Und die abstrakten Begriffe, denen sie gilt, sind ein schlechter Rest von Theologie. Alle Begriffe sind Mythologie. Stirner trat in schärfsten Gegensatz zu Hegels logischem Realismus, für den die Begriffe das Wesen der Dinge sind. Stirner ist „Nominalist". Aber diese logische Überzeugung ist nicht etwa der Ausgangspunkt und also der Grund, sondern die Folge seiner Kritik der Moral. Er hat nicht nur Hegels logischen Realismus, sondern auch seinen Monismus und damit den absoluten Idealismus überwunden. „Der Gegensatz des Realen und Idealen ist ein unversöhnlicher, und es kann das Eine niemals das Andere werden. Würde das Ideale zum Realen, so wäre es eben nicht mehr das Ideale, und würde das Reale zum Idealen, so wäre allein das Ideale, das Reale aber gar nicht. Der Gegensatz beider ist nicht anders zu überwinden, als wenn man beide vernichtet. Nur in diesem „man", dem dritten, findet der Gegensatz sein Ende; sonst aber decken Idee und Realität sich nimmermehr. Die Idee kann nicht so realisiert werden, daß sie Idee bliebe, sondern nur, wenn sie als Idee stirbt; und ebenso verhält es sich mit dem Realen."[8]) Damit war Hegel der Abschied gegeben und der Idealismus verworfen. Da nun aber Stirner die Voraussetzung der Idealisten teilte, daß alle Moral Idealismus ist, so fiel mit dem Idealismus auch die Moral, denn sie ist auch bei Kant und seinen Nachfolgern Gehorsam gegen ein Gesetz, Unterordnung unter etwas Höheres, und aller Gehorsam, jede Art von Unterordnung ist für Stirner eine Verleugnung der Freiheit. Frei sein heißt — nicht gehorchen. Diese Freiheit wird auch durch jeden Zweck, den wir uns setzen und durch jeden Beruf, der uns übertragen wird, aufgehoben. Der Zweck wird zum Herrn, und der Beruf macht uns zu Knechten. Alle Gesetze und Grundsätze sind Herren, die uns zu Knechten machen. Sie müssen im Namen der Freiheit verworfen werden. Mit der Liebe und dem Gehorsam wird auch jede Art von Uneigennützigkeit verworfen.

Feuerbachs Moral wird als unklarer Rest des Christentums beiseite geschoben. Selbstverleugnung ist unmöglich, ist eine Selbsttäuschung. Man kann auf eine Leidenschaft verzichten, aber

immer nur um seiner selbst willen. Alles kann man verleugnen, nur nicht sich selbst. Mit besonderer Leidenschaft vollendet Stirner den Kampf Feuerbachs gegen das christliche Keuschheitsideal. „Eine freie Grisette gegen tausend in der Tugend graugewordene Jungfrauen." [9])

Der Kampf gegen die Selbstzucht und das asketische Element, gegen die sexuelle Moral im Christentum, der mit der Aufklärung begann, steigerte sich auf allen Stufen der Entwicklung und überdauerte alle Gegensätze, in denen das deutsche Geistesleben sich entfaltete.

So setzte Stirner die Tendenz zum Egoismus, die bei Feuerbach gehemmt blieb, durch. An die Stelle der Moral tritt ein schrankenloser, bewußter Egoismus. Jeder Mensch tut alles nur um seiner selbst willen. Dieser Egoismus erscheint Stirner selbst nihilistisch. Das Motto seines Buches heißt: Ich hab mein Sach auf nichts gestellt. Jede Tat geht aus einem Gefühl hervor. Der Eudämonismus ist vollkommen selbstverständlich. Ihn zu bestreiten, ist nichts anderes als Heuchelei. Dabei fällt es ihm nicht ein, die natürliche Liebe zu bestreiten, und er findet Worte, die weit natürlicher klingen als alle Formeln der idealistischen Moral. „Ich liebe die Menschen, weil die Liebe mich glücklich macht, ich liebe, weil mir das Lieben natürlich ist." [10]) Das war ein Naturlaut, in dem Glück und Liebe in einfachster Weise zusammenklangen. Aber freilich, wie sich mit diesem Naturtrieb die Pflicht verbindet, das blieb Stirner bei seinem Atheismus unverständlich. Wenn Kant nur Pflicht kennt, so kennt Stirner nur Trieb. Aber schon dieses Wort zeigt, daß er nicht fürchtete, indem er alle Moral bestritt und den Egoismus zum Lebensgrundsatz erhob, die Gesellschaft in einen Kampf aller gegen alle aufzulösen. Er hielt den Egoismus ganz ernsthaft und folgerichtig für ein Naturgesetz, aus dem sich die Ordnung der Gesellschaft von selbst ergäbe. So zynisch seine Kritik klingt, und so frivol seine Polemik gegen alle Moral wird, so kann man doch nicht zweifeln, daß es ihm mit seiner Theorie ernst war, ernst, besonders mit seinem Kampf gegen Feuerbach und Bruno Bauer. Er war fest überzeugt, die notwendigen Folgerungen aus der religiösen Kritik der beiden zu ziehen, und nicht ohne Grund warf er ihnen vor, daß sie in bedenklichem Stutzen über die Konsequenzen ihrer Lehre auf halbem Wege halt gemacht hätten. Der Behauptung von Bruno Bauer, daß Religion und Kirche reine Privatangelegenheiten seien, hielt er die

Erkenntnis entgegen, daß das Christentum „eigentlich nichts als eine Sozialtheorie war, eine Lehre des Zusammenlebens, und zwar sowohl des Menschen mit Gott, als des Menschen mit dem Menschen.“ [11]) Wenn nun das Gebot der Liebe aber eine Täuschung ist, so hielt er doch der Auflösung der menschlichen Gesellschaft in lauter Privatangelegenheiten, bei denen jeder sich selbst überlassen bleibt, mit Recht entgegen: „Was soll jedoch werden, soll das gesellschaftliche Leben ein Ende haben, und alle Umgänglichkeit, alle Verbrüderung, alles, was durch das Liebes- und Sozietätsprinzig geschaffen wird, verschwinden?“ [12]) Er antwortete darauf: „Als ob nicht immer einer den andern suchen wird, weil er ihn braucht, als ob nicht einer in den andern sich fügen muß, wenn er ihn braucht. Der Unterschied ist darin der, daß dann wirklich der Einzelne sich mit dem Einzelnen vereinigt, indes er früher durch ein Band mit ihm verbunden war.“ Diese Worte zeigen, daß Stirner überzeugt war, eine tatsächliche Ordnung der Gesellschaft entstehe durch das objektive Bedürfnis, dadurch, das die Einzelnen aufeinander angewiesen sind. Damit war in der Tat ein Fingerzeig gegeben zu einer Begründung des menschlichen Zusammenlebens. Aber bei seiner schrankenlosen Polemik gegen die Religion, war Stirner noch weniger wie Feuerbach imstande, die metaphysischen und psychologischen Voraussetzungen seiner Erkenntnis zu durchschauen. Sie lagen nah, aber für ihn waren sie unerreichbar! In der Rechtsphilosophie proklamierte er deswegen den Grundsatz der reinen Macht. Auf die Frage: was ist mein Eigentum? antwortete er: greife zu und nimm, was du brauchst; damit ist der Krieg aller gegen alle erklärt.[13])

Politisch angesehen war das der Standpunkt Machiavellis, aber er glaubte, damit nur ein Naturgesetz ausgesprochen zu haben, durch welches die Menschheit sich selbsttätig im Gleichgewicht hielt. Wie ernst es ihm mit seiner Theorie war, das merkt man überhaupt an den politischen Abschnitten des Buches, in dem das eigentliche Ziel seiner Theorie zu suchen ist. In der Kritik der Reaktion, vor allem aber des Liberalismus liegt die Stärke des Buches. Die Lösung der sozialen Frage erwartete er nicht vom Idealismus, auch nicht von Feuerbachs Liebesmoral, sondern ganz ernsthaft vom Egoismus: „Alle Pöbelbeglückungsversuche und Schwanenverbrüderungen müssen scheitern, die aus dem Prinzip der Liebe entspringen. Nur aus dem Egoismus kann dem Pöbel Hilfe werden, und diese Hilfe muß er sich selbst leisten und — wird sie sich leisten.“ [14]) Er spürte

schon das Erdbeben der Revolution und witterte die schwere Gefahr, in der die europäische Kultur schwebte. Er ahnte die Macht des aufsteigenden vierten Standes. „Die Arbeiter haben die ungeheuerste Macht in den Händen, und wenn sie ihrer einmal recht inne würden, und sie gebrauchten, so widerstände ihnen nichts. Sie dürften nur die Arbeit einstellen und das Gearbeitete als das Ihrige ansehen und genießen. Dies ist der Sinn der hier und da auftauchenden Arbeiter-Unruhen." [15]) Es war ihm klar, daß der revolutionäre Kampf gegen die Regierungen, den er theoretisch durchaus für berechtigt hielt, auf dem Gebiete des Gedankens nicht zum Ziel gebracht werden könnte. War es etwas anderes, als ein Aufruf zur Revolution, wenn er sagte: „Der theoretische Kampf kann nicht den Sieg vollenden, und die heilige Macht des Gedankens unterliegt der Gewalt des Egoismus; nur der egoistische Kampf, der Kampf von Egoisten auf beiden Seiten bringt alles ins Klare." [16])

Während Bruno Bauer sich einbildete, den Kampf gegen den Staat mit freier Kritik führen zu können und sich entrüstet gegen den Vorwurf der Willkür und Freiheit verwahrte, sprach Stirner mit zynischer Offenheit aus: „Der Staat kann nur von frecher Willkür wirklich besiegt werden." Sein Haß richtete sich nicht gegen irgendeine Staatsform: jede bisherige Revolution hat an die Stelle eines Tyrannen immer nur einen andern gesetzt, und doch sind nicht nur Menschen, sondern erst recht der Staat und seine Gesetze Herren, die die Freiheit beschränken. Als grundsätzlicher Egoist ist also Stirner auch Anarchist. Er rieb sich weniger an der Reaktion, — sie ist nur die zur Besinnung gekommene Revolution — als am Liberalismus: er ist der zur Politik gewordene Idealismus. Er vertauscht die Fürstenverehrung nur mit dem Kultus des Staates und des Gesetzes, er ist die Politik des Bürgertums. Der Bürger verehrt den Staat, weil er alles, was er ist und hat, dem Staate verdankt. Mit gründlicher Verachtung spricht Stirner von der Bourgeoisie, er kennt ihre pharisäische Hartherzigkeit, gegen die „unruhigen Köpfe", gegen die geistigen Vagabunden, die Habenichtse, die losen und ledigen Leute.[17]) Es gibt für Stirner keinen größeren Sünder als den Philister, dessen höchstes Ideal die gesicherte Existenz, die feste Rente und das regelmäßig ausgezahlte Gehalt ist. Gegen dieses Philistertum hat er manches scharfe und treffende Wort gesagt, besonders gegen sein Erziehungsideal, gegen den Drill der deutschen

Schule. Es zeigt sich deutlich, daß in Deutschland die revolutionäre Widerspenstigkeit zum großen Teil der Abscheu vor dem Schulzwang ist, vor dem geistigen Drill, dessen pädagogisches Ideal es ist, den Willen zu brechen, Urteile aufzuzwingen und Gefühle künstlich zu züchten. Sind auch seine Urteile gallig und giftig, so war die Schule doch das einzige Gebiet, auf dem er wirklich einige Erfahrung hatte. Aber weil er in die Schicht der Proletarier heruntergesunken war, so hatte er doch einen Blick für die Not der Fabrikarbeiter. Er erkannte, daß der eigentliche Kern der sozialen Frage nicht in der Lohnfrage liegt, sondern in dem mechanisierten Charakter der Arbeit, die nicht befriedigen, sondern nur ermüden kann, weil das Werk des einzelnen Arbeiters keinen Zweck in sich selbst hat. Deutlich sah er die Gefahr, die mit der Entchristlichung der Arbeiterschaft der Gesellschaft drohte; all ihr Elend konnten die unterdrückten Klassen nur so lange ertragen, als sie Christen waren: denn das Christentum läßt ihr Murren und ihre Empörung nicht aufkommen. Jetzt genügt nicht mehr die Beschwichtigung der Begierden, sondern es wird ihre Sättigung gefordert. „Die Bourgeoisie hat das Evangelium des Weltgenusses, des materiellen Genusses verkündet und wundert sich nun, daß diese Lehre unter uns Armen Anhänger findet. Sie hat gezeigt, daß nicht Glaube und Armut, sondern Bildung und Besitz selig macht: das begreifen wir Proletarier auch." [18]) Mit durchdringendem Scharfblick wurde hier dem Bürgertum aus seiner eigenen Mitte, der Spiegel vorgehalten, der ihm zeigte, daß es sich durch seinen Materialismus sein eigenes Grab gegraben und seine Totengräber bestellt hatte.

Und doch war Stirner noch kein Sozialist oder Kommunist. Auch der Kommunismus nimmt dem Einzelnen die Freiheit, um ihn der Gesellschaft unterzuordnen. Jetzt wird sie „das höchste Wesen, das uns in Dienst und Pflicht nimmt". [19]) Wie nach der Theorie des Liberalismus keiner befehlen soll, sondern nur der Staat, so soll auch den Nutzen des Sozialismus keiner haben, nur die Gesellschaft. Das bedeutet: „Wir sind allzumal Lumpe und als Gesamtmasse der kommunistischen Gesellschaft könnten wir uns Lumpengesindel nennen." [20]) Daran änderte auch der humane Liberalismus Feuerbachs nichts. Er will die Arbeit, damit sich der Mensch an ihr entwickelt, und weil der Arbeiter damit der Menschheit dient. Unwillkürlich denkt er damit an die geistige Arbeit und vergißt dabei, daß sie wie alle Arbeit egoistisch ist. Jeder Arbeiter „arbeitet um

seinetwillen und zur Befriedigung seines Bedürfnisses, daß er damit auch andern, ja der Nachwelt nützlich war, nimmt seiner Arbeit den egoistischen Charakter nicht". [21])

Stirner hat erkannt, daß Feuerbach mit seiner Theorie den Egoismus nicht wirklich überwunden hat. Er hat gezeigt, daß es logisch und ethisch gleich unmöglich ist, den Gottesglauben preiszugeben und dabei an der Liebesethik festzuhalten. Allein die Freiheit, die er selbst suchte, ist physisch unmöglich, denn in jedem Fall bleibt als eine Macht über uns, trotz aller Proteste, die Natur und ihr Gesetz bestehen. Ihr ist der Mensch unterworfen. Wird die Abhängigkeit von der Natur nicht zum Gehorsam gegen Gott, so bleibt nichts übrig als eine bittere Resignation gegen ein blindes Geschick. Auch von der Menschheit bleibt der Einzelne physisch abhängig. Ist mir der andere, wie Stirner behauptet, nur ein Gegenstand, den ich verbrauche, so bin ich nolens volens selbst für den andern ein Gegenstand, der verbraucht wird. Die von Stirner geforderte Freiheit ist eine physische Unmöglichkeit. In seiner Freiheitsidee verrät er, daß er den Idealismus, den er bekämpft, selbst noch nicht überwunden hat. Nur wenn das Ich sein eigener Schöpfer und zugleich der Schöpfer der Natur wäre, wie er Fichte nachspricht, so wäre eine Freiheit möglich, wie er sie fordert. Die Illusion, der er nachjagt, ist der letzte Rest des absoluten Idealismus, den er verwirft. So läuft denn diese Kritik der idealistischen Moral bei all ihrer treffenden Schärfe im einzelnen aus im Kultus des Verbrechers. Die Überspannung der Staatsidee, mit der der absolute Idealismus endigte, schlägt um in die Verehrung des Verbrechers, der sich gegen diesen harten Herrn empört. Und indem Stirner dieses Ende seines Freiheitskultes anschließt an ein Wort Bettinas: „Der Verbrecher ist des Staates eigenstes Verbrechen" — wird es klar, wie nahe dieser Kultus des Verbrechers verwandt war mit dem romantischen Kultus des ungebundenen Genies. Es war nur die logische Konsequenz seines grundsätzlichen Egoismus „das zügellose Ich — und das sind wir ursprünglich — und in unserem geheimen Inneren bleiben wir es stets — ist der nie aufhörende Verbrecher im Staate".

Diesem Kultus des Verbrechers entspricht die Verachtung des Philisters. Kein größeres Scheltwort gibt es für diesen verlorenen Sohn des Idealismus und der Romantik, als den Philister, und doch war er selbst einer. Alle diese Himmelstürmer waren Stubenhocker, ihr Leben

war in enge Grenzen eingeschlossen und der Horizont ihrer Erfahrung beschränkt. Bei allem Scharfblick ihrer Kritik kann man sich des Eindrucks nicht erwahren, daß die Weltkunde, auf die sie sich stützt, aus der Presse stammt. Etwas Zeitungsmäßiges zieht sich durch ihre Urteile hindurch. Der Lebenslauf dieser Kritiker führt sie niemals auf die sonnigen und stürmischen Höhen der Geschichte, oder in die dunklen Tiefen des Volkslebens, sondern er pendelt zwischen Schreibtisch und Stammtisch. Sie lästerten Gott auf der Kegelbahn und verhöhnten die Kirche beim Kartenspiel.[22]) Aber auch die Blasphemie mit der sie sich brüsteten, behielt einen Zug von kleinbürgerlicher Philisterhaftigkeit. Angeekelt vom Bücherstaub warfen sie sich wie Faust in den Staub der Welt. Aber gerade in dieser Enge beweist die Wirkung, die diese Kritik gehabt hat, den neuen Einfluß des Journalismus und der Presse. Es ist nicht zu bezweifeln, daß Stirners Kritik ein Same war, der erst in der Gegenwart besonders in Rußland[23]) aufgegangen ist. Es liegt zuviel Richtiges in seinen Urteilen, als daß man ihn einfach als sonderbaren Kauz ignorieren dürfte. Sein Nihilismus ist das notwendige Ende einer logischen Entwicklung. All das Wasser, was über seine Mühle lief, sickerte ein in das sumpfige Quellgebiet, in dem die kommunistische Bewegung entstand.

3. Das junge Deutschland.

Der erste Schüler Hegels, der den revolutionären Charakter des absoluten Idealismus witterte und öffentlich verkündigte, war kein anderer als Heinrich Heine. Er war es der zuerst verriet, daß „hinter diesen Professoren, hinter ihren pedantisch dunklen Worten, in ihren schwerfälligen, langweiligen Perioden, sich die Revolution versteckte". Freilich verzerrte sich in dem Hohlspiegel seiner Schilderung Hegels Gesicht zu einer Grimasse, in der der revolutionäre Zug in greller Vergrößerung als der verschwiegene Grundgedanke seines Herzens erschien. Heines Aufsätze zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, geschrieben in Paris 1834, sind freilich nur leicht hingeworfene, oberflächliche Plaudereien. Aber sie haben dadurch, daß sie den revolutionären Charakter der Hegelschen Philosophie zum erstenmal, allerdings in einseitiger Übertreibung hervorhoben, geschichtliche Bedeutung gewonnen, und haben dadurch der Revolution, wenigstens literarisch, vorgearbeitet. In ihrer religiösen Grundstimmung und in einzelnen, historischen Urteilen sind sie das

deutlich erkennbare Vorbild für Nietzsches Antichrist. Sie sind damit ein Glied in der Kette geworden, die die Gegenwart mit der Hegelschen Philosophie verknüpft. Sie zeigen außerdem die tiefe innere Verwandtschaft des jungen Deutschland mit der Philosophie Feuerbachs. Denn auch Heine sieht im Christentum nichts anderes als einen naturwidrigen, krankhaften Spiritualismus, eine Zwiespältigkeit zwischen Leib und Seele, die, „wie eine ansteckende Krankheit das ganze Mittelalter hindurch," die christliche Menschheit geschwächt haben soll. Diese Zwiespältigkeit soll noch dazu aus dem Alten Testament stammen und in Jesus ihren Höhepunkt erreicht haben. So soll der Christenheit ein Grauen vor der Natur eingeimpft sein. Von der Natürlichkeit des Alten Testaments wußte dieser Jude nichts. Und bei der großen Unkenntnis der Bibel, die er bei seinen gebildeten Zeitgenossen schon voraussetzen konnte, durfte er ungescheut die Behauptung wagen, daß der Christenheit die Natur als teuflisch gälte. Noch ungeheuerlicher war die Versicherung, daß der Kampf der Reformatoren gegen die katholische Kirche ein Kampf des urchristlichen Spiritualismus gegen die naive Sinnlichkeit des katholischen Kultus sei. Dabei nimmt Heine ebenso wie später Nietzsche ausdrücklich für Leo X. gegen Luther Partei. Eine Geschichtsklitterung die keiner Erwähnung wert und nicht ernst zu nehmen wäre, wenn sie nicht gerade wegen ihrer Leichtfertigkeit so verhängnisvolle geschichtliche Wirkungen gezeitigt hätte. Natürlich widersprechen sich auch Heines Urteile beständig: in der „Romantischen Schule" ist wieder der Protestantismus sinnlich, Leo X. ein Protestant und „das blühende Fleisch auf den Gemälden des Tizian ist Protestantismus". Die ursprüngliche Religion der Germanen soll der Pantheismus sein, und als das Wesen der jüdischen Religion gilt diesem Juden der Deismus, obgleich er weiß und triumphierend hervorhebt, daß der moderne Pantheismus sich auf Spinoza zurückführt. Er kennt kein anderes ethisches Problem als das sexuelle und hat kein tieferes Interesse als den Kampf gegen die christliche Askese. Sein Anteil am Monismus ist nichts weiter als der Haß gegen die geschlechtliche Zucht der christlichen Ethik.

„Vernichtet ist das Zweierlei,
das uns so lang betöret,
die dumme Leiberquälerei
hat endlich aufgehöret."

„Dieser Versuch" sagt er ganz ähnlich wie Goethe in der Braut von Korinth, „hat der Menschheit Opfer gekostet, die unberechenbar sind." Deswegen hebt er auch in der Romantischen Schule den Zusammenhang seiner Tendenz mit Goethe hervor. Der war ein Feind des Kreuzes, hatte nichts von der „christlichen Wurm-Demut" und kannte die „christliche Zerknirschung" nicht. Mit dem Kampf gegen die Keuschheit verbindet sich schon bei Heine der Kampf gegen die Demut, wie später bei Nietzsche.

Damit ist das tiefste Motiv seiner ganzen Kritik ausgesprochen und auch das letzte Ziel seiner revolutionären Propaganda: die neue Revolution soll im Unterschied von der alten französischen die Freiheit des Fleisches als Losung auf ihre Fahne schreiben „den Sinnen ihre unveräußerlichen Rechte wiedererobern". Der deutsche Pantheismus ist darum revolutionär, weil er die zwiespältige christliche Moral aufhebt.

Vollends die Geschichte der idealistischen Philosophie erschien Heine lediglich als Anbahnung der Revolution. Unter diesem Gesichtspunkt steht die ganze Abhandlung. Kant und Robespierre entsprechen einander als die beiden Typen der Revolution. Die Kritik der reinen Vernunft ist das deutsche Gegenstück zur französischen Revolution, denn sie ist der Sturz des alten Gottesglaubens. Nietzsches Wort vom „toten Gott" stammt von Heine, „es ist der alte Jehovah selber der sich zum Tode bereitet. Hört ihr das Glöckchen klingen? Kniet nieder! Man bringt die Sakramente einem sterbenden Gotte." Obwohl er diese lästernden Worte später zurückgenommen hat, so war seine Buße nicht weniger frivol als diese Blasphemie, er blieb bei der Behauptung, daß der Idealismus die deutsche Form der Revolution sei. In Kant sieht er nichts weiter als den Kritiker des Gottesglaubens. In der Kritik der praktischen Vernunft erkannte er nur eine schlechte Anpassung an den Deismus, im Fichteschen Atheismusstreit ist offenbar geworden, daß die Idealisten an die Stelle Gottes ein Gesetz gestellt haben. Schellings positive Bedeutung besteht nur darin, daß er den Monismus Spinozas wieder in das deutsche Denken eingeführt und damit das deutsche Volk zu dem ihm wesensverwandten Pantheismus zurückgebracht habe, aber erst Hegel hat die philosophische Revolution beendigt. Er gilt diesem seinem Jünger als der größte Philosoph seit Leibniz, größer als Kant und Fichte. Indem er die philosophische Revolution vollendet hat, hat er einer um so gründlicheren politischen vorgearbeitet. Wenn sie herein-

bricht, wird es sich zeigen, „ob wir dafür zu tadeln oder zu loben sind, daß wir erst unsere Philosophie und hernach unsere Revolution ausarbeiteten". Wenn der Gedanke der Tat vorausgeht, wird sie nur um so furchtbarer werden. Die idealistische Spekulation ist der Blitz, der dem Donner vorangeht. „Durch diese Doktrinen haben sich revolutionäre Kräfte entwickelt, die nur des Tages harren, wo sie hervorbrechen und die Welt mit Entsetzen und Bewunderung erfüllen können."

Das wird geschehen, wenn erst das Symbol des Kreuzes, welches jetzt die Revolution niederhält, morsch geworden und zerbrochen ist. Eben diesen Kampf gegen das Christentum führt in Deutschland die Philosophie. Hat sie erst den Gottesglauben aufgelöst, so „ist auch die ältere Moral entwurzelt" und „die Vernichtung des Glaubens an den Himmel hat nicht bloß eine moralische, sondern auch eine politische Wichtigkeit: die Massen tragen nicht mehr mit christlicher Geduld ihr irdisches Elend und lechzen nach Glückseligkeit auf Erden." Der Kommunismus ist eine natürliche Folge dieser veränderten Weltanschauung und verbreitet sich über ganz Deutschland. Der notwendige innere Zusammenhang zwischen Atheismus, Auflösung der sexuellen Moral und Anbahnung der Revolution ist hier mit zynischer Offenheit ausgesprochen. Der Fortgang der Geschichte hat dieses Urteil nur bestätigt. Heine hat denn auch der von ihm geweißsagten Revolution ihre Marseillaise gedichtet.

Ein neues Lied, ein besseres Lied,
o Freunde, will ich euch dichten!
Wir wollen hier auf Erden schon
das Himmelreich errichten.
— — — — — — — — — —

Mit dem Schluß:

Den Himmel überlassen wir
den Engeln und den Spatzen.

Unter dem Einfluß von Heines Beiträgen zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland ist ein Buch entstanden, welches trotz seiner poetischen Bedeutungslosigkeit doch geschichtliche Bedeutung gewonnen hat als Dokument der Stimmung und Verstimmung unter der Jugend der dreißiger Jahre. Es ist der Roman von Karl Gutzkow, Wally die Zweiflerin. Die Bewegung, die er hervorrief, hat mehr als andere Erzeugnisse des jungen Deutschland die Auflösung des deutschen Idealismus beschleunigt. Der Streit um das Buch ist ein

Glied der religiösen Gärung, die mit der Auflösung des Idealismus verbunden war. Der Roman ist weit mehr ein religiöses Symptom als ein literarisches Ereignis. Er war angeregt durch eine Neuauflage der Wolfenbüttler Fragmente, und sein Kern, der ursprünglich allein zur Veröffentlichung bestimmt war, sind „die Geständnisse über Religion und Christentum", durch welche der Held die Zweiflerin Wally in den Tod treibt. Das eigentliche Thema des Buches ist das Problem des Atheismus, und der Verfasser gestand später (1851), daß „die polemische Tendenz gegen die Ansprüche des Theologen- und Kirchentums ihm die Hauptsache war". Während er sich zunächst für die religiöse Tendenz seines Buches ausdrücklich auf die rationalistischen Theologen berief, bekannte er sich später zu Strauß [23]) und wie sehr die Aufklärung ihre Sache durch das Buch vertreten fühlte, beweist die Tatsache, daß das alte Haupt der rationalistischen Theologen, Paulus, für den Verfasser eintrat.

Der gab als seine Tendenz an, „dem Christentum im neunzehnten Jahrhundert eine neue Wegbereitung in den Gemütern zu geben, es in Einklang zu bringen mit den Stimmungen und Bedürfnissen dieser Zeit, es zur Angel einer neuen Bewegung zu machen".[24])

Wie nahe verwandt Gutzkows Tendenz mit Feuerbachs Religionskritik war zeigt sich in der Naivität, mit der Gutzkow es als selbstverständlich behandelt, daß alle Religion aus der Verzweiflung entsteht.[25]) „Die Religion ist das Produkt der Verzweiflung, wie kann sie Verzweiflung heilen? Der Vordersatz ist eine philosophische Definition, die von keinem Gelehrten anders gegeben wird." [26]) So wird denn der Zweifel der Heldin zur Verzweiflung.

Mit der religiösen verband sich eine politische Tendenz: „Unser Zeitalter, sagt der Verfasser, ist politisch, aber nicht gottlos .... unchristlich ist unser Zeitalter, denn das Christentum scheint sich überall der politischen Emanzipation in den Weg zu stellen." Den Mut, das alte Christentum beiseite zu schieben und eine neue Religion anzubahnen nimmt Gutzkow aus einem Idealismus, den er am Schluß des Romans unter dem Titel Wahrheit und Wirklichkeit als Programm veröffentlicht. Zwar wollte er selbst als Dichter Realist sein und trotz seines Mangels an Anschaulichkeit ist der Roman auch ein Symptom des beginnenden Realismus. Aber Gutzkow wehrte sich gegen die Kunst, die nur Kopien der Wirklichkeit geben wollte, und trat ein für die schöpferisch poetische Wahrheit, die sich von der Wirklichkeit unterscheidet. Indem sie dies tut, ist sie revolutionär, denn sie baut eine

neue Welt aus den Ideen, die im Schoße der schaffenden Gottheit schlummern. In dem stolzen Bewußtsein, daß die Menschheit diese inneren Quellen schöpferischer Ideen in sich trägt, zerschlägt Gutzkow wohlgemut die Sitte und Meinung und auch das Christentum, denn aus ihrer schöpferischen Kraft wird die Menschheit nach der Zerstörung des Christentums und seiner Moral sich neue Sitte und Religion schaffen. Das revolutionäre Ungestüm, das sich aus dem Glauben an die schöpferische Macht der Idee ergibt, spricht sich hemmungslos aus. Auch darin zeigt sich ein Erbstück des Idealismus, daß das Christentum am Schönheitsideal der Antike gemessen wird. So gut wie bei Heine hört man bei Gutzkow die Töne, die später Nietzsche angeschlagen hat, „Julian der Apostat fühlte es wohl, daß die Götter Griechenlands einen Mann von Geschmack befriedigen konnten".[5])

Das Heidentum wurde verfolgungssüchtig, „ich möchte sagen christlich, erst da, als ein sonderbarer Aberglaube zur Aufwiegelung der Völker gepredigt wurde," als die „Christen nicht Friede, sondern das Schwert, eine politische Revolution zu verbreiten suchten, die dem Heidentum seine Existenz kostete". Auch darin ist Gutzkow ein Vorläufer Nietzsches, wie Feuerbach und sein Anhang, daß seine neue Moral sich gegen das christliche Keuschheits- und Demutsideal richtet, denn die Religion, auf die ihn Heine hingewiesen hatte, war der St. Simonismus. Wieder hören wir, „daß den christlichen Grüblern der gesunde Teil der Menschheit gegenübersteht".[6]) Das Christentum der Entsagung und der Demut wird mit Leidenschaft bekämpft.[7]) Mit der politischen verbindet sich eine religiöse und moralische Revolution. Die wahre Negation des Christentums ist nicht die Aufklärung, sondern die Revolution.[8])

Für die neue geschlechtliche Moral berief sich Gutzkow auf Schleiermachers Briefe über die Luzinde, die er mit einer Vorrede neu herausgab. Seine Tendenz spricht sich in den Worten aus: „Ich glaube an die Reformation der Liebe, wie an jede soziale Frage unsres Jahrhunderts."[9]) In der Tat erneuerte der Streit über das Buch den Kampf um Friedrich Schlegels Luzinde. Künstlerisch stand es noch tiefer als Schlegels Dichtung, aber es war ein Dokument der verhängnisvollen Verschlingung von sozialer und sexueller Emanzipation. Insofern ein Schritt weiter auf der Bahn, die Schlegel betreten hatte. Darum bekam der Streit um das Buch, so unbedeutend es als Dichtung war, geschichtliche Bedeutung.

Wolfgang Menzel ergoß über das Buch den ganzen Abscheu des alten Burschenschafters vor einer Liederlichkeit, die sich ausdrücklich mit dem Judentum verbunden hatte, weil den Jüdinnen die Hemmungen der christlichen Ethik fehle.[10]) Daraufhin ächtete der Bundestag die ganze Schriftstellerei des jungen Deutschlands, dessen „Bemühungen unverhohlen dahingehen .... die christliche Religion auf die frechste Weise anzugreifen, die bestehenden sozialen Verhältnisse herabzuwürdigen und alle Zucht und Sittlichkeit zu zerstören". Obgleich der Roman verglichen mit den Erzeugnissen des modernen Naturalismus ebenso schwächlich ist wie Friedrich Schlegels Lucinde, so bedeutete er doch mit ausgesprochener Absicht eine Etappe in der Auflösung des Schamgefühls. Im Bewußtsein des Volkes verband er den Atheismus und die Auflösung der sexuellen Moral mit den aufsteigenden revolutionären Tendenzen. Er hat damit geschichtliche Bedeutung als ein Symptom des Zersetzungsprozesses, in welchem der Idealismus sich auflöste.

In welcher Weise Feuerbachs Atheismus die Brücke von Hegel zur Sozialdemokratie hin gebildet hat, zeigt die Kritik Feuerbachs an Friedrich Engels. Sie gehört daher noch in die Darstellung des Feuerbachschen Atheismus hinein.

Auch der war ein begeisterter Verehrer Hegels, voll lebhafter Bewunderung für des Meisters Vielseitigkeit.[11]) Aber er hörte aus Hegels Rechtsphilosophie nur den revolutionären Ton heraus. Den Glauben Hegels, daß alles Wirkliche vernünftig ist, kehrte er zu dem Satz um, daß alles Unvernünftige auch unwirklich und zur Vernichtung reif sei. Und alles Wirkliche wird allmählich unvernünftig und damit unwirklich. „Alles, was besteht, ist wert, daß es zugrunde geht." Es gibt nichts Endgültiges, alles ist Entwicklung, ein beständiges Vergehen überwundener Standpunkte. Engels verkannte den konservativen Charakter Hegels nicht, aber persönlich war er ihm wie Goethe, ein Philister. Dieses Scheltwort übernahmen die Revolutionäre von den Romantikern, und für jeden war der Vertreter eines „überwundenen Standpunktes" ein Philister. Aber Hegels Konservatismus war relativ, während der revolutionäre Charakter seines Denkens absolut ist. Das System ist konservativ, die Methode revolutionär. Nur diese dialektische Methode bleibt übrig, dagegen mit Hegels Idealismus muß gebrochen werden. Aller Idealismus ist durch die Revolution von 48 tatsächlich beiseite geschoben.[12]) Dagegen ist es das Verdienst Feuerbachs, den Idealismus

auch theoretisch überwunden zu haben. Die dialektische Methode muß also materialistisch gewendet werden. Das wird sie durch Anwendung auf die Geschichte. Für Hegel war das Ziel der Geschichte der Staat, und daher die treibende Kraft der geschichtlichen Bewegung die Staatsbildung. Seine Philosophie ist ein Kultus des Staates. Bei den Sozialisten tritt an die Stelle des Staates die Gesellschaft, d. h. die durch wirtschaftliche Bedürfnisse und Bedingungen zusammengehaltene menschliche Gemeinschaft. Alle geschichtlichen Bewegungen, Staats- und Rechtsbildung, Philosophie und Religion werden aus wirtschaftlichen Bedürfnissen erklärt. Die Religion ist der primitive Idealismus, die idealistische Verkleidung wirtschaftlicher Interessen. Auf dem Gebiete der Geschichtsphilosophie konstruierten die Sozialisten als echte Schüler Hegels, munter und unbekümmert a priori: nur von materialistischen Voraussetzungen aus. Nicht die Kraft des reinen Gedankens, hat die Philosophen, wie sie sich einbildeten, bis zu Hegel hin vorangetrieben, sondern „der gewaltige und immer schneller voranstürmende Fortschritt der Naturwissenschaft und der Industrie". [13])

Der Materialismus, dem Engels in diesen Worten huldigte, war nicht etwa der populäre Materialismus, „der Reiseprediger" Büchner und Voigt, der mit höchster Verachtung verworfen wird, sondern es war der Atheismus Feuerbachs. Engels hat die religiösen Motive des modernen Materialismus mit scharfem Blick erkannt. „Die Masse der entschiedensten Jung-Hegelianer wurde durch die praktischen Notwendigkeiten ihres Kampfes gegen die positive Religion auf den englisch-französischen Materialismus zurückgedrängt." [14]) Dadurch kam sie in Konflikt mit Hegel. In dieser Lage half Feuerbach. Er hat die Sozialisten vom Idealismus befreit durch die Erkenntnis, daß nicht die Materie das Produkt des Geistes, sondern der Geist das höchste Produkt der Materie ist. Freilich blieb sein Denken widerspruchsvoll, „er blieb auch als Philosoph auf halbem Wege stehen, war unten Materialist oben Idealist". [15]) Er konnte sich doch nicht wirklich vom Idealismus trennen. Der Rest von Idealismus, an dem er festhielt, bestand darin, daß er alle auf gegenseitiger Neigung beruhenden Verhältnisse der Menschen zueinander zur Religion verklärte. Bei seiner materialistischen Grundanschauung handelt es sich für ihn vor allen Dingen um die Geschlechtsliebe. Nicht ohne Recht sagt Engels mit bitterem Hohn: „So wird bei Feuerbach schließlich die Geschlechtsliebe eine der höchsten,

wenn nicht die höchste Form der Ausübung seiner neuen Religion." [16]) Sie wird „in eine Religion verhimmelt, damit nur ja nicht das der idealistischen Erinnerung teure Wort Religion aus der Sprache verschwinde". [17]) Diese Liebesethik ist bei Feuerbach der Rest des Idealismus. Engels übergießt sie mit vernichtendem Spott. Feuerbachs Ethik bleibt abstrakt und unfruchtbar, die reellen ethischen Probleme werden nicht gelöst. Auf die tatsächlichen Bedürfnisse des Lebens wird keine Rücksicht genommen. Seine Moral ist „auf die heutige, kapitalistische Gesellschaft zugeschnitten, so wenig er selbst das wollen oder ahnen mag". Was soll die Liebe „in einer Gesellschaft, die in Klassen mit diametral entgegengesetzten Interessen gespalten ist". [18]) Der tiefste Grund liegt darin, daß Feuerbach schließlich doch in idealistischen Abstraktionen stecken bleibt. Er spricht nicht vom wirklichen lebendigen Menschen, der in der Geschichte handelt. Der Versuch, mit materialistischer Weltanschauung eine idealistische Moral und den Rest einer christlichen Liebesethik zu verbinden „brachte nichts Positives fertig, als eine schwülstige Liebesreligion und eine magere, ohnmächtige Moral". [19])

So ging denn nach dem Urteil von Engels aus der Auflösung der Hegelschen Schule, nachdem Strauß, Bauer, Stirner und selbst Feuerbach nichts Fruchtbares geleistet hatten, nur eine einzige Richtung hervor, „die wirklich Früchte getragen hat, und diese Richtung knüpft sich wesentlich an den Namen Marx". [20]) Aber ehe der revolutionäre Sozialismus sich entwickeln konnte, mußte der Idealismus vollständig in Materialismus umgeschlagen sein. Die entsprechende pessimistische Stimmung mußte sich durchgesetzt, die Abwendung von der Kirche sich vollendet haben.

---

2. Kapitel.

Der Materialismus.

1. Der Streit um die Unsterblichkeit der Seele.

Der deutsche Idealismus war nach der einen Seite hin in Mystik ausgelaufen. Er endigte in Schellings Theosophie. Damit war eine neue Begründung der Unsterblichkeitshoffnung gefunden. Der tiefste Grund lag in dem Glauben an die Macht und den Wert des Geistes: der Geist trug die Ewigkeit in sich. Der Beweis lag ferner in der Idee eines Reiches der Geister. Schellings Naturphilosophie gipfelte in

einer Lehre vom Geisterreich. Blieben Schellings eigene Schriften auch wirkungslos, so verhallte seine Geisterlehre doch nicht ganz ohne Nachklang. Denn seinen Spekulationen über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt steht eine Jugendschrift Fechners nahe, dessen Philosophie eine Brücke zwischen der klassischen Spekulation und der Psychologie der Gegenwart bildet. Das Büchlein: „Vom Leben nach dem Tode" schrieb Fechner noch ehe die Debatte über die Unsterblichkeit der Seele das geistige Leben Deutschlands bewegte, im Jahre 1835. Fechner steht Schellings Naturphilosophie nahe, er begründet seine Überzeugung auf einen durchgeführten Animismus, der von der Allbeseelung bis zu dem Glauben an das Wirken der Geister Verstorbener den primitiven Animismus zu einer wissenschaftlichen Weltanschauung erhebt.

Die Schrift ist wie die ganze Naturphilosophie Fechners phantasievoll und poetisch; denn Fechner will ausdrücklich nicht nur die Frage nach dem Ob des ewigen Lebens beantworten: diese Frage entscheidet der Glaube, wird sie aber einmal aufgeworfen, „so gibt es nur die eine Antwort darauf durch das Wie; und solange das Wie nicht feststeht, wird das Ob nicht aufhören zu gehen und zu kommen".[1]) Fechner geht also mit Bewußtsein und Absicht über den Glauben an das ewige Leben hinaus zu einer Erkenntnis. Seine Philosophie wird zur Theosophie, zu einer Lehre von der Geisterwelt und ihrem Zusammenhange mit unserer Welt. Er überschritt damit die Linie, die in der christlichen Lehre innegehalten wurde. Er gründet denn auch seine Überzeugung nicht auf die Geschichte, auf die Offenbarung oder die Auferstehung Christi, wie dies in der kirchlichen Predigt geschieht. Trotzdem hat er mit dieser Gnosis die Absicht, „dadurch den praktisch geforderten, an höheren Gesichtspunkten hängenden Glauben von unten her zu festigen, zu stützen und mit dem Leben in lebendigen Bezug zu setzen". So phantasiereich seine Schrift ist, so will sie doch nicht Phantasie geben. Vielmehr ist das „die große Kunst des Schlusses vom Diesseits auf das Jenseits nicht von Gründen, die wir nicht kennen, noch von Voraussetzungen, die wir machen, sondern von Tatsachen, die wir kennen, auf die größeren und höheren Tatsachen des Jenseits zu schließen".[2]) Das geschieht durch Analogien. Das künftige Leben ist für Fechner nicht wie für Kant eine notwendige Ergänzung dieses mangelhaften irdischen Lebens, sondern es ist erst das wahre Leben, in dem die volle Wirksamkeit beginnt. Und der Tod ist die Wiedergeburt. Der eigentliche Grund dieser

Überzeugung ist aber bei Fechner doch religiös. Seine Hoffnung ist Glaube, sie gründet sich auf Gott. Daher kommt die eigentümliche Festigkeit, die sie bei Fechner trotz aller Phantasie hat. Das ewige Leben ist unser Anteil am Leben Gottes. „Wie leicht wäre alles für den Glauben, könnte der Mensch sich nur gewöhnen, in dem Wort, womit er seit mehr als tausend Jahren spielt, daß er in Gott lebt und webt und ist, mehr als ein Wort zu sehen.“ [3]) Der Glaube an das ewige Leben ist in den Glauben an Gott eingeschlossen. „Du mußt nur glauben, daß ein höherer Geist ist und daß du in ihm bist.“ [4]) Fechner kennt auch nicht nur das Verlangen nach dem ewigen Leben, sondern auch die Angst davor. Er weiß sehr wohl, daß sie dazu treibt es zu leugnen. Weil er auf das Leben nach dem Tode hofft, so erwartet er auch das Gericht und die Strafe und zwar in der Form der Nachwirkung alles dessen, was in dieser Welt getan ist. Weil unsere Handlungen wie die Vorgänge der Natur eine unbegrenzte Wirkung haben, so stellt sich ein Zusammenhang, eine Wechselwirkung zwischen der Menschenwelt und der Geisterwelt her, vermöge deren wir nicht nur Zuschauer, sondern Mithandelnde in der Geschichte sind und bleiben.

Erst sehr viel später haben diese Spekulationen in steigendem Maße zu wirken begonnen. In den dreißiger Jahren verhallte diese Stimme wie ein Nachklang längst überwundener Träume in dem Lärm des aufsteigenden Naturalismus und in den Nachwirkungen der Hegelschen Philosophie.

Wie alle die mystischen Spekulationen, in die der deutsche Idealismus nach der einen Seite hin auslief, zunächst geschichtlich wirkungslos blieben, so blieb auch Fechners Lehre vom Leben nach dem Tode unbeachtet. Die Führung war in Hegels Hände gefallen, und dessen letztes Wort über die Unsterblichkeitshoffnung war ein non liquet, indem sich das Nein verbarg.[5]) Indessen es wurde laut; und auch diese Klärung der Lage ist das Werk von David Friedrich Strauß. Er brach das beredte Schweigen über die christliche Hoffnung, in dem Hegel verstummte und machte der künstlichen Schwebe, in der der Meister den Unsterblichkeitsglauben ließ, ein Ende. Das war das Ende seiner Glaubenslehre.

Sie schloß mit einer Auflösung der Unsterblichkeitshoffnung. Dieses Ende erscheint als die einfache Konsequenz der Hegelschen Spekulation. Ewig ist der Geist. Unvergänglich und unendlich das Bewußtsein. Wenn aber der Weltgeist durch das Individuum hin-

durchgegangen ist, so hat es keinen Zweck und keinen Wert mehr, die Geschichte ist die Schädelstätte des absoluten Geistes und mit dem Leib vergeht das individuelle Ich. Nur die Gattung ist ewig, aber nicht der einzelne. Nur die Menschheit, aber nicht der Mensch, nur der Geist, aber nicht die Seele. Das Wort Schleiermachers, ewig zu sein, in jedem Augenblick „ist alles, was die moderne Wissenschaft über Unsterblichkeit zu sagen weiß". Das Jenseits ist als Zukünftiges der letzte Feind, welchen die spekulative Kritik zu bekämpfen und womöglich zu überwinden hat. Strauß berief sich auf Rückerts Gedicht: Die sterbende Blume. Der Schluß dieser Dogmatik war die Berufung auf das Wort: „Ohne Kummer schlaf ich ein, ohne Hoffnung aufzustehen." Der Verzicht auf die Unsterblichkeitshoffnung erschien diesem Jünger Hegels als der eigentliche Kern der Philosophie des Meisters, wie auch sein Briefwechsel beweist, in dem dies Bekenntnis immer wieder ausgesprochen wird, so daß es als sein eigentliches Interesse erscheint. Weil es ihm voller Ernst damit war, so zog er auch die praktischen Folgerungen. „Die Überzeugung in diesem Stück ist eine solche, die erlebt sein muß; so ist es mir mit dem Sterblichkeitsdogma ergangen: es empfahl sich mir zu erst von rein theoretischer Seite, aber ich fand hernach auch praktisch, daß sich im Leben gar wohl ohne den Glauben an Unsterblichkeit auskommen läßt." [6]) Als folgerichtiger Denker erprobte er an seinen persönlichen Erlebnissen seine Verneinung der christlichen Hoffnung. Darum hat ihn auch der Glaube seiner sterbenden Mutter nicht irre gemacht. „Ihr Tod hat diesen Glauben in mir keineswegs gestärkt." [7]) So starb er denn selbst mit der Losung: „Süßer Schlaf und kein Erwachen" und mit den Versen:

Heute heißt's verglimmen
Wie ein Licht verglimmt,
In der Luft verschwimmen
Wie ein Ton verschwimmt!

Er schloß mit dem resignierten Bekenntnis:

„Was blieb dir, Seele, nun, als daß mit Ernst
Du in dir selber ruhn, du sterben lernst?"

In diesen Worten sprach Strauß die Stimmung der neuen Zeit, das klare Nein zur Unsterblichkeitshoffnung deutlich aus. Auch in dieser Beziehung war er das Schlußglied einer Entwicklung, die bis dahin über ein gewisses Schwanken nicht hinausgekommen war. Schleiermacher überwand seinen jugendlichen Zweifel und starb in der

festen Hoffnung auf das ewige Leben und der Bericht über seinen Tod machte tiefen Eindruck. Aber unsicher äußerte sich z. B. Niebuhr über den Unsterblichkeitsglauben. „Nicht daß ich Materialist wäre; du weißt gewiß, daß niemand entfernter davon sein kann: Aber die Möglichkeit eines undenkbaren Daseins kann nicht genügen und nicht helfen: ihr stehen immer andre und entgegengesetzte Möglichkeiten im Wege. Was Glaube ist, der den Namen verdient, weiß ich wohl und erkenne ihn als das höchste Gut, aber für mich wäre er nur durch übernatürliche Mitteilung, durch Erfahrung, Wunder und Zeichen möglich, und ein ganz anderes ist ehren und nicht verwerfen, ein ganz anderes, wahrhaft wie sein eigenes Dasein glauben." Auch über die Stimmung Wilhelms v. Humboldt kurz vor seinem Tode sind wir unterrichtet. Er unterschied sich mit Bewußtsein von der Überzeugung seines Bruders, des großen Naturforschers: „Alexander glaubt nun, daß wir selbst nach dem Tode nicht mehr von der ewigen Weltordnung erfahren werden; ich aber glaube, daß der Geist doch das Höchste ist und nicht untergehen kann." Und auf die Frage: „und mit Bewußtsein von diesem Leben"; „ja wohl, ich glaube auch, daß die wahre Liebe zusammenhält und daß sie wieder vereinigt, und daß man nicht getrennt werden kann." [8]) In solchen Bekenntnissen spricht sich die Stimmung aus, die in der Zeit des deutschen Idealismus in den Kreisen der höchsten Bildung herrschte. Den Vertretern des alten Idealismus stand der Glaube an die Ewigkeit des Geistes noch fest. Aber indem der Idealismus zurücktrat, erblaßte auch die Hoffnung, die er noch nährte.

Den eigentlichen Todesstoß hat ihr aber nicht Strauß, sondern Feuerbach versetzt. Er hat der Bekämpfung des Unsterblichkeitsglaubens eine eigene Schrift gewidmet, welche in dem kritischen Jahr 1830 erschien: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit." Die Schrift ist populär, sie besteht meist aus Versen und ist eine leidenschaftliche Bekämpfung der Unsterblichkeitshoffnung. Dieses Pathos zeigt, daß er die Hoffnung nicht nur als grundlose Illusion, sondern als gefährliche Täuschung bekämpfte. Aus der Natürlichkeit folgt die Sterblichkeit. Auch mit der geschichtlichen Stellung des Menschen verträgt sich die endlose Fortdauer der Seele nicht. Der Mensch dauert lediglich in seinen Werken fort. Das eigentliche Motiv seiner Leidenschaft spricht er in den Worten aus: „Die Unsterblichkeitshoffnung kann nicht für tatkräftige, mit den Gegenständen des wirklichen Lebens beschäftigte Menschen ein Bedürfnis sein." Er kannte sie nur in der

Form träumerischer Schwärmerei. Deswegen rechtfertigte er seine Polemik gegen die christliche Hoffnung durch ethische Gründe und zwar aus seiner eigentümlichen Liebesphilosophie. „Die Liebe wäre nicht vollkommen, wäre kein Tod." Ähnlich hatte schon Schleiermacher in den Briefen über Luzinde gesagt: „Liebe ist Selbstverleugnung, diese freie Tat muß zugleich in der Natur als notwendig existieren, die geistige Aufhebung des Selbst zugleich eine natürlich leibliche sein." Feuerbach wirft der Theologie vor, daß sie Selbstverleugnung nur zum Schein kenne. Er konnte sich die Überwindung der Selbstsucht nur in der Form der Aufhebung des Selbst denken. „Handelt es sich etwa in ihrer Religion um Gott, dreht sich nicht vielmehr alles um ihre Erlösung und Versöhnung, um ihr Heil, um ihre Seligkeit und Unsterblichkeit herum?" [9]) Die Unsterblichkeitshoffnung war ihm mit dem Gottesglauben zerronnen. Er erkannte richtig, daß der Glaube an Gott und die Hoffnung auf die Unsterblichkeit zusammengehören wie Grund und Folge. Gotteskindschaft und ewiges Leben sind dasselbe. „So wahr als Gott ist, so wahr sind wir unsterblich." Für ihn ist der Gottesgedanke ein Postulat, das den Unsterblichkeitsglauben begründen soll. Aus dem Wunsch nach Unsterblichkeit der Seele entsteht der Glaube an den Gott, der Geist ist. Natur und Tod, Gott und Unsterblichkeit gehören zusammen. „Die Natur gibt den Tod, aber Unsterblichkeit gibt nur ein Gott." Durch die Bestreitung des Gottesglaubens wird und muß die Unsterblichkeitshoffnung zerstört werden.

Feuerbachs Bestreitung der Unsterblichkeitshoffnung hat in der Geschichte des deutschen Volkes Epoche gemacht. Sein Einfluß auf die Dichter ist weiter und tiefer gegangen als seine Wirkung auf die zünftige Philosophie. Wenn z. B. Anzengruber sagt, „daß der Mensch all' jene Übermächte, nach denen ihn in seinen Träumen verlangte, und alle Vollkommenheiten, die er zu erreichen verzagte, Gott als Eigenschaft beilegte, und denselben, wiewohl in kolossalen Proportionen, nach seinem Ebenbild formte" — [10]) so erkennt man ohne weiteres die Gedankengänge Feuerbachs. Aber das interessanteste Beispiel des Einflusses, den er ausgeübt hat, ist Gottfried Kellers religiöse Entwicklung. Er hörte die Vorlesungen, die Feuerbach im Revolutionsjahr 1848 in Heidelberg hielt und es stand ihm fest, daß er „mit all seinen bisherigen religiösen Vorstellungen tabula rasa" werde machen müssen. Die Zerstörung der Unsterblichkeitshoffnung empfand er als Befreiung, die ihn von einem schweren Druck auf-

atmen ließ. „Die Welt ist mir unendlich schöner und tiefer geworden, das Leben wertvoller und intensiver, der Tod ernstlicher und bedenklicher und fordert mich nun erst mit aller Macht auf, meine Aufgabe zu erfüllen und mein Bewußtsein zu reinigen und zu befriedigen, da ich keine Aussicht habe, das Versäumte in irgend einem Winkel der Welt nachzuholen.“ [11]) Immer wieder klingt dieser Ton in seiner Lyrik an.

„Ich hab in kalten Wintertagen,
In dunkler, hoffnungsarmer Zeit,
Ganz aus dem Sinne dich geschlagen,
O Trugbild der Unsterblichkeit.

Nun, da der Sommer glüht und glänzet,
Nun seh ich, daß ich wohlgetan;
Ich habe neu das Herz umkränzet,
Im Grabe aber ruht der Wahn.“

Schließlich bemühte er sich, eine tiefere Freude und einen größeren Ernst in das vergehende Leben hineinzulegen.

„Nun haben wir das Blatt gewendet
Und frisch dem Tod ins Aug geschaut;
Kein ungewisses Ziel mehr blendet,
Doch grüner scheint uns Busch und Kraut.“

„Und wärmer ward's in unserm Herzen,
Es zeugt's der froh gewordne Mund;
Doch unsern Liedern, unsern Scherzen
Liegt auch des Scheidens Ernst zugrund!“

Freilich hat er diese Theorie nicht praktisch durchzuführen vermocht wie Strauß. Als Konrad Ferdinand Meyer von dem Sterbenden Abschied nahm, wagte keiner von beiden durch ein ernstes Abschiedswort die Illusion der Wiedersehenshoffnung zu stören.

In Kellers bedeutsamstem Roman, dem „Grünen Heinrich“, ist der Verlust der Unsterblichkeitshoffnung das entscheidende Motiv in der Entwicklung des Helden. An den beiden erklärten Atheisten, die der grüne Heinrich in seiner Jugend kennen lernt, stellt Keller den volkstümlichen Unglauben an zwei typischen Vertretern da. Neben einem Taugenichts, der sich eben deswegen auf dem Totenbett — höchst unpsychologisch — bekehrt, steht nach Kellers Meinung als der offenbar normale Typus „ein schlichter, einsilbiger Schreinersmann, welcher schon manches Hundert Särge gefertigt und zugenagelt hatte“. Der „versicherte dann und wann einmal mit dürren Worten, er

glaube ebensowenig an ein ewiges Leben als man von Gott etwas wissen könne". Von ihm versichert Keller, daß er „ebenso ruhig und unangefochten seinen letzten Sarg hobelte, welchen er sich selbst bestimmte, wie einst seinen ersten".[12]) Damit soll der Unglaube an die Unsterblichkeit als die normale Stimmung des natürlichen Menschen geschildert werden. Die Tendenz schimmert deutlich durch die Darstellung hindurch. Die unzweifelhafte Erscheinung eines primitiven Unglaubens erscheint hier ohne psychologische Vermittlung als vereinzelte Tatsache.

Eine nach der Meinung des Dichters ideale Gestalt ist Dorothea, an welcher Keller ebenfalls den Verzicht auf die Unsterblichkeitsoffenbarung als feinste Blüte und höchsten Reiz eines unverbildeten, natürlich empfindenden jungen Mädchens darzustellen beabsichtigt. Sie sagte „mit aller Unbefangenheit aus dem kindlichsten und reinsten Herzen heraus, daß sie gar nicht absehen und glauben könne, wie die Menschen unsterblich sein sollten". Keller meint, es komme „nicht selten vor, daß rechtliche Leute aus allen Ständen dies ursprüngliche, schlichte Vergänglichkeitsgefühl ohne weiteres aus der Mutter Natur schöpfen und, ohne skeptischer oder kritischer Art zu sein, dasselbe unbekümmert bewahren wie eine harmlose Selbstverständlichkeit". Diese nach Kellers Meinung natürliche Stimmung soll nun an Dorothea in idealer Form erscheinen. Keller will damit der Polemik gegen den Unglauben an die Unsterblichkeit ihren Grund nehmen. Nicht durch theoretische Auseinandersetzungen, sondern durch die Schilderung eines jungen Mädchens, welches diesen Glauben verwirft. Die Schilderung ist freilich sehr unpsychologisch und wenig wahrscheinlich. Eine durchsichtige Konstruktion mit dem deutlich erkennbaren Zweck, die Lehre des hochverehrten Philosophen als natürlich und jede Abweichung von ihr als künstliche Verbildung erscheinen zu lassen. „Wer sagt, daß es ohne Unsterblichkeitsglauben weder Poesie noch Lebensweihe in der Welt gäbe, der hätte sie sehen müssen; nicht nur Natur und Leben um sie herum, sondern sie selbst wurde wie verklärt. Das Licht der Sonne schien ihr tausendmal schöner als andern Menschen. Das Dasein aller Dinge wurde ihr heilig und ebenso der Tod, den sie sehr ernsthaft nimmt, ohne ihn zu fürchten." Keller versucht, die Haltung des jungen Mädchens dem Tode gegenüber zu schildern. Man muß diese Schilderung auf sich wirken lassen, um sich klar zu machen, in welchem Maße sie aus einer theoretischen Absicht künstlich zurecht gemacht ist. Von Natürlich-

keit merkt man bei diesem jungen Mädchen, welches die Hoffnung verwirft und dabei doch den Kirchhof aufsuchen und die Toten verehren soll, nichts. Dieser Charakter ist ein reines Phantasiegebilde ohne innere Wahrscheinlichkeit. So gut es einen primitiven Glauben gibt, gibt es auch einen natürlichen Unglauben. Der Unglaube ist natürlich; aber er sieht freilich ganz anders aus, als in dieser sentimentalen Schilderung. Wir werden ihn aus dem Munde anderer Darsteller des Volkslebens kennen lernen.

Man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß die sonderbare Unsicherheit des Dichters, in welcher er im ersten Entwurf den Grünen Heinrich sterben ließ, um ihn in den späteren Auflagen wieder zu erwecken mit dem völlig widerspruchsvollen Urteil und Empfindungen zusammenhängt, die der Dichter selbst dem Tode gegenüber hat. Mit Recht hat Heinrich v. Treitschke geurteilt: „Diese Ratlosigkeit über den Ausgang des Helden verdirbt den letzten Band durchaus. . . Es bleibt ein Mißgriff, der nicht wieder gesühnt werden kann. . . Das Buch endet mit einem grellen Mißlaute.“ [13]) Für wen der Tod ein so einfaches Ende des Lebens ist, bei dem ist es begreiflich, wenn er seinen Helden, bald sterben läßt, bald wieder auferweckt. Indessen auch Kellers Kritiker, Treitschke, bleibt in seinem Urteil über Kellers Weltanschauung unsicher. Wie ratlos die Erben des deutschen Idealismus den Vorzeichen des hereinbrechenden Materialismus gegenüberstanden, zeigt Treitschkes Aufsatz über Gottfried Keller, und die Verlegenheit, die ihm Kellers „grimmiger Haß gegen die Idee der Unsterblichkeit“ bereitet. Er wundert sich über die „Gehässigkeit, womit diese Idee seit alter Zeit“ neuerdings wieder bald verteidigt, bald angegriffen wird. Als Kern dieser Idee behauptet er die Tatsache, daß „auch der schwächste Sterbliche ein notwendiges Glied ist in der Geschichte, daß darum keine unsrer Taten ganz verloren geht, keine wieder zu vertilgen ist durch äußerliche Buße“. Zu dieser Behauptung, über deren Grund er keine Rechenschaft gibt, fügt er die weitere Behauptung hinzu: „Dieser Gedanke ist allerdings die Grundlage jeder streng gewissenhaften Sittlichkeit.“ Über den Unsterblichkeitsglauben selbst, der durch diesen ganz andersartigen Gedanken ersetzt werden soll, sagt er: „Wie anders der Glaube an ein bewußtes Dasein nach dem Tode! Wenn jetzt schon jeder unbefangene Denker gesteht, daß unser Wissen über diese Frage nichtig ist, so wird einst eine Zeit reinerer Menschlichkeit kommen, wo alle Welt über die heute so arg verketzerte

Wahrheit einig ist, daß der Glaube an ein Jenseits mit unsrem Glücke, unserer Tugend an sich nicht das Mindeste zu tun hat. Für schwache oder gemeine Naturen kann der Glaube an eine Fortdauer nach dem Tode ebensowohl eine Quelle der Unsittlichkeit werden wie das Leugnen derselben; wenn es asketische Toren gibt, welche sich „die köstliche Neige der Zeit mit dem Gedanken der Ewigkeit verdünnen", so leben noch weit mehr Menschen, welche zu gleich mit dem Glauben an ein Jenseits jedes Lebensglück, jeden sittlichen Halt verlieren würden.[14]) In diesen Worten spiegelt sich lediglich die Ratlosigkeit, in welche die Nachfahren des deutschen Idealismus durch die Stimmung des neuen Naturalismus versetzt wurden. Urteil und Stimmung verraten ein unsicheres Hin- und Herschwanken zwischen einem alten Glauben und einem neuen Unglauben, dessen Wirkungen man doch nicht traut.

Wie Gottfried Keller so hat auch Storm versucht, den Verlust der Unsterblichkeitshoffnung poetisch zu verklären. Auch er ist kein einzelner, sondern ein Typus, aber ein anderer als Gottfried Keller. Während der Freude und Ernst des Lebens durch den Verzicht auf das ewige Leben vertiefen wollte, fällt auf Storm's Leben und Dichten der Schatten des Todes und stimmt ihn tief melancholisch. Die Hoffnungslosigkeit lähmt ihn. Auch er gehört zu der Generation, in deren Namen er sagen konnte:

„Wir blätterten schon hin und her,
— denn ruchlos wurden unsre Hände —
Und auf der letzten Seite sehn
Wir schon das schlimme Wörtlein Ende."

Aber diese Aussicht stimmt ihn wehmütig und weich. Und dieser Charakter hat sich seinem ganzen Dichten aufgeprägt. Ihm wird der Verzicht auf Wiedersehen schwer.

„Schlug erst die Stunde wo auf Erden
Dein holdes Bildnis sich verlor,
Dann wirst du niemals wieder werden,
So wie du niemals warst zuvor."

Für Keller liegt noch ein Abendrot auf dem Himmel, Storms Welt ist in graue Dämmerung gehüllt. Eine bald weiche bald bittere, bald kühle bald schwüle Stimmung beherrscht seine Dichtung. Schon mit 40 Jahren „riecht er den Resedaduft und spürt den Atem

aus der Gruft". Eine verdüsternde, erschlaffende Atmosphäre umgibt diese Hoffnungslosigkeit.

„So seltsam fremd wird dir die Welt,
Und leis verläßt dich alles Hoffen,
Bis du es endlich, endlich weißt,
Daß dich der Todespfeil getroffen."

Es ist nicht zu bezweifeln, daß dieser von einzelnen Dichtern und Denkern ausgesprochene Verzicht auf die Unsterblichkeitshoffnung den Glauben an das ewige Leben in weiten Kreisen erschütterte. Man hatte sich so sehr gewöhnt, die Hoffnung als ein religiöses Postulat, d. h. als einen frommen Wunsch aufzufassen, in dessen Vorhandensein die Gewähr seiner Erfüllung lag, daß schon das Erlöschen dieses Wunsches als ein Gegenbeweis gegen die christliche Hoffnung galt. Daß die Ewigkeit ein Gesetz, ein Schicksal des Menschen ist und daß sich diese Notwendigkeit auch in der Furcht vor ihr beweist, wurde nicht mehr verstanden.

Die Stimmung wurde durch den Einfluß Schopenhauers noch dunkler. Wenn er die Unsterblichkeitshoffnung bestritt, so war er damit doch nicht vom Materialismus abhängig, vielmehr verwahrte er sich gleichzeitig gegen ihn. Die Unmöglichkeit eines Lebens nach dem Tode folgte für ihn aus den Voraussetzungen Kants. Es war der Erfolg der erkenntnistheoretischen Skepsis. Die Welt, die sich in Zeit und Raum ausbreitet, ist Erscheinung. In dieser Welt allein führen wir unser bewußtes Leben. Zu ihr gehört auch alles was individuell und persönlich an uns ist. Diese Erscheinungswelt ist nicht das wahre Wesen der Dinge. Sie ist der Traum des Lebens, aus dem wir mit dem Tode erwachen. Diesem träumenden Bewußtsein gehört auch die Persönlichkeit, das Individuum an. Darum geht es durch den Tod mit der ganzen Erscheinungswelt unter. Im Tode erlischt das Bewußtsein und er erscheint uns daher notwendig als Vernichtung.

Das war die Folge der konsequent durchgedachten Erkenntnistheorie Kants. Schopenhauer verbindet damit eine mystische Lehre vom Willen. Was zugrunde geht, ist der Intellekt. Dagegen der Wille, der eigentliche Kern des Individuums, der nicht individuell ist, sondern das allgemeine Ding an sich, und also auch allen Individuen zugrunde liegt, bleibt und geht neue Verbindungen ein, aus denen neue Wesen entstehen. Diese phantastische Lehre von der immer neuen Erscheinung des Willens in immer neuen Individuen unterscheidet Schopenhauer ausdrücklich von der Seelenwanderung.

Mit dieser buddhistischen Mystik verbindet sich die pessimistische Grundstimmung Schopenhauers. Und sie ist der tiefste Grund seiner Bestreitung der Unsterblichkeitshoffnung. Er kennt diese nur in der Form eines eigensinnigen Egoismus: „Ich, ich, ich will da sein, daran ist mir gelegen." Und ganz folgerichtig meint er auch, daß einem Gott an der Erhaltung dieser Menschen nichts gelegen sein könnte. Die pessimistische Menschenverachtung ist das eigentliche Motiv der Hoffnungslosigkeit. „Sieh sie dir nur an, diese Individuen, die sollte ich auf immer bestehen lassen?" Gott und die Menschen sind lieblos. Indem er die Liebe leugnet, hat er das tiefste Motiv der Unsterblichkeitshoffnung verloren. Darin liegt der eigentliche Grund seiner Polemik. Darum ist auch das Leben gar nicht wert, weitergeführt zu werden. Ein vernünftiger Mensch, der die Leere und den Unwert dieses Lebens kennt, kann nicht wünschen es fortzusetzen. „Da eine reifliche Erwägung der Sache das Resultat ergibt, daß einem Dasein wie das unsrige das gänzliche Nichtsein vorzuziehen sein würde, so kann der Gedanke des Aufhörens unserer Existenz oder einer Zeit, da wir nicht mehr wären, uns vernünftigerweise so wenig betrüben wie der Gedanke, daß wir nie geworden wären." Nimmt man die trübe Schilderung des abwärtssteigenden Lebenslaufes hinzu, mit der Schopenhauer schließt, „die selig träumende Kindheit, die fröhliche Jugend, das mühselige Mannesalter, das gebrechliche oft jämmerliche Greisentum, die Marter der letzten Krankheiten, endlich den Todeskampf," so sieht man, daß der Pessimismus aus der Leugnung der Unsterblichkeitshoffnung und umgekehrt, dieser Zweifel aus dem Pessimismus hervorgegangen ist. Beide gingen eine unheilvolle aber sehr begreifliche Verbindung ein. Ein tiefer Schatten fiel damit auf das deutsche Volk.

Den Einfluß Schopenhauers spürt man deutlich an den Dichtern, die sich ihm hingegeben haben. Am eigentümlichsten bei Theodor Fontane.[15]) Erst nachdem Schopenhauer auf ihn gewirkt hatte, spürt man die Verdüsterung seiner Stimmung. In dem Gefühl der Nichtigkeit alles Irdischen schreibt er an seine Tochter: „Wer an ein Ewiges glaubt, dem wird in diesem Zustande erst recht wohl. Aber zu den so Beglückten darf ich mich nicht zählen." [16]) Daß es der Einfluß Schopenhauers ist, der sich hier geltend macht, und der die frühere Wendung Fontanes zu christlichen Traditionen beiseite gedrängt hat, das erkennt man deutlich an den Worten, mit denen er es versucht, sich in dieses Geschick zu finden: „Das Ich ist nichts — damit muß

man sich durchdringen. Ein ewig Gesetzliches vollzieht sich, weiter nichts. Und dieser Vollzug, auch wenn er Tod heißt, darf uns nicht schrecken. In das Gesetzliche sich ruhig schicken, das macht den sittlichen Menschen und hebt ihn." [17]) Er hat in seinem letzten Roman, an dem Tode des Helden die seufzende Ergebung in den Tod, die durch keine Hoffnung gelichtet wird, mit realistischer Anschaulichkeit geschildert, und in seiner Selbstbiographie ohne die poetische Verklärung, die Keller noch nötig hatte, das letzte Gespräch mit seinem 71jährigen Vater und seine eigene Ratlosigkeit mit ungeschminkter Wahrheit geschildert. Er wußte auf die Todesangst seines Vaters nichts zu sagen, als die Worte: „Daran mußt du nicht denken." Und auf die Antwort des Vaters: „Ich mag auch nicht; der Tod ist etwas Gruseliges; aber man mag wollen oder nicht, er meldet sich, er ist um einen rum, er ist da," hat er als echter Realist wenigstens geschwiegen, ohne sich mit poetischen Redensarten zu helfen.[18]) Darum liegt auch eine ergreifende Wahrheit in den Versen, mit denen er seinem eigenen Lebensende entgegen sah:

„Immer enger, leise, leise
Ziehen sich die Lebenskreise,
Schwindet hin, was prahlt und prunkt.
Schwindet Hoffen, Hassen, Lieben
Und ist nichts in Sicht geblieben
Als der letzte dunkle Punkt."

Im Hinblick auf ihn sagt er vom Leben:

„Doch das Beste, das es sendet,
Ist das Wissen, daß es endet,
Ist der Ausgang, ist der Tod." [19])

Nicht minder als bei Fontane, spürt man bei Wilhelm Raabe den verdüsternden Einfluß des Schopenhauerschen Pessimismus. Wie von einer finsteren Wolkenwand hebt sich der sonnige Humor des Dichters von diesem düsteren Hintergrunde ab. In den Romanen, die diese Lähmung am deutlichsten erkennen lassen, im „Abu Telfan" und im „Schüdderump", ist es zugleich klar, daß es der Tod ist, der diesen tiefen Schatten rückwärts auf das Leben wirft: „Wohl dem, der stark genug ist, sich nicht zu überheben, und ruhig genug, um zu jeder Stunde dem Nichts in die leeren Augenhöhlen blicken zu können — wohl dem, welchem der ungeheure Lobgesang der Schöpfung an keiner Stelle und zu keiner Stunde ein sinnloses oder gar widerliches Rauschen ist und der aus jeder Not und jeder Ver-

dunklung die Hand aufrecken kann mit dem Schrei: „Ich lebe; denn das Ganze lebt über mir und um mich."

Ein besonderer Anstoß war bei dieser Hoffnungslosigkeit das massenhafte Kindersterben, weil hier der Trost, daß das Leben ausgelebt sei, nicht verfangen wollte. G. Keller hat den Versuch gemacht, auch diese Finsternis zu durchleuchten. Er sagt bei einer Kinderleiche:

Du hast wie eine Blume mir gelacht.
Nicht dacht ich an gereifte Früchte weiter;
ob einst vielleicht ein Held in dir erwacht,
ob du am Fuße bliebst der langen Leiter.
— — — — — — — — — — — —
Zu der du wiederkehrst, grüß mir die Quelle,
des Lebens Born, doch besser: grüß das Meer,
das eine Meer des Lebens, dessen Welle
hoch flutet um die dunkle Klippe her,
darauf er sitzt der traurige Geselle,
der Tod, verlassen, einsam, tränenschwer,
wenn ihm die Seelen, kaum hier eingefangen,
laut jubelnd wieder in die See gegangen.

Nicht minder charakteristisch äußert sich die tiefe Verstimmung, die aus der Hoffnungslosigkeit entsprang, in den beiden Gedichten, mit denen Heyse den Tod seiner Kinder beklagte. Eine deutliche Antwort auf ein Bibelwort ist das erste Gedicht:

Ich weiß, in strenger Kette, Schluß an Schluß
Reiht sich der Wandel aller ird'schen Dinge,
Und unaufhaltsam rennt des Werdens Fluß.

Nur daß zum Danken ich die Lippe zwinge,
Wenn ich beraubt ward, daß ich, wenn der Geier
An meiner Leber zehrt, Tedeum singe,
Daß hinter jenem ungehobenen Schleier,
Ich eine Macht mir träume, liebevoll,
Und Huldigung ihr stamml' in frommer Feier,

Das fordre niemand! Weder Haß noch Groll,
Noch minder Liebe trag ich jenem Einen,
Der alles ist, und wirket, was er soll.
Ich bin ein Teil von ihm samt allen Meinen.

Noch schärfer ist die Absage an die christliche Hoffnung in dem zweiten Gedicht (1871).

Hinweg den Schleier, den ich fern gehalten
Vom hellen Aug'! Er soll das Trübe mir
Auch jetzt nicht trocknen mit den weichen Falten.

Kein Einst und Drüben, nur ein Jetzt und Hier!
Erbetteln will ich nicht vom Selbstbetrug
Den feigen Trost, das Eine wissen wir:
Auch wir vergehn, und das ist Trost genug.

Die tiefe Verbitterung des Dichters gegen alle christlichen Tendenzen kam bald darauf in dem Roman: „Die Kinder der Welt" (1873) in grellen Farben und schrillen Tönen heraus. „Er predigt mit richtiger Überlegung und völliger Unbefangenheit seinen frisch, frommen, fröhlichen Atheismus," urteilte Paul Lindau über diesen Roman. Blickt man von den beiden Gedichten an seine gestorbenen Kinder rückwärts über die Liedersammlung Eichendorffs „Auf meines Kindes Tod" — über die Gedichte von Matthias Claudius auf den Tod seiner Tochter Christiane, bis zu Paul Gerhardts Liedern und Luthers Worten über das Kindersterben, so kann man einigermaßen ermessen, wieviel das deutsche Volk verloren hat. Die dunklen Töne klangen in der deutschen Lyrik immer schärfer durch. Auf der ganzen Linie klang die Hegelsche Philosophie in diesen Tönen aus: Fr. Th. Vischer ging dem Tode entgegen mit den Versen:

Wohl sinkt sie immer noch zu frühe
Herab die wohlbekannte Nacht,
Doch wer mit aller Sorg und Mühe
Hat je sein Tagewerk vollbracht.

Er beschwichtigte sich mit dem Troste:

Es ist gesorgt, brauchst nicht zu sorgen;
Mach Platz, die Menschheit stirbt nicht aus.
Sie feiert ewig neue Morgen,
Du steige fest ins dunkle Haus!

Dadurch, daß die Dichtung, die größten deutschen Realisten: G. Keller, Storm, Raabe, Heyse, Fontane, Anzengruber, Fr. Th. Vischer diese Stimmung verbreiteten, breitete sie sich weit aus und bekam eine drückende Macht in der Seele des Volkes. Sie blieb vor allem nicht in der Schule und in der Männerwelt, sondern verdüsterte auch die Frauenseelen. Als Wilhelm von Kügelgen bei Volkmann war, dem Vater des Chirurgen und Dichters, bemerkte er mit Erstaunen, daß auch die Mädchen „ganz erschrocken waren, als im Gespräch das Fortleben nach dem Tode als ausgemachte Wahrheit behauptet

wurde".[20]) Das war in der Familie eines Mediziners, die der Unsterblichkeitshoffnung meist mit einem skeptischen non liquet gegenüberstanden. So erzählt Alban Stolz, der große katholische Volksschriftsteller: „Kürzlich sagte ein Professor der Medizin zu mir, als ich ihm von der Aussicht nach dem Tode redete: Man läßt es eben kommen."[21]) Aber diese Gelassenheit ließ sich nicht festhalten.

Die Verdüsterung der Stimmung zeigt sich, wenn man die Trostbriefe verfolgt, die über das Todeserlebnis hinweghelfen sollten.[22]) Sie zeigen, in welcher Weise der Gedanke zum praktischen Motiv wurde, ob und wie er reelle Bedeutung gewann. Denn eben in der Form, in der er individuelle konkrete Erlebnisse beleuchtete, zeigt sich seine Wirkung. Man muß deshalb die Unsterblichkeitshoffnung und ihr Erlöschen im persönlichen Leben der Führer des geistigen Lebens verfolgen.

Die Philosophen, die sich der Erweckungsbewegung angeschlossen hatten, fanden volle Töne. So schrieb Schelling an Schubert: „Natur und Offenbarung haben Sie mit der innigen gegenwärtigen Gewißheit von dem höheren Zustand erfüllt, zu dem der Tod nur Übergang ist."[23]) Und kurz vor seinem eigenen Tode schrieb er in einem Trostbrief an seinen Bruder: „Daß diese Welt nur eine Gestalt ist, die vergeht, und die wahre Welt diejenige ist, die uns bevorsteht, in der kein Tod und keine Trennung sein wird, und gegen deren innere und wirkliche Dauer die flüchtige und vorübergehende des gegenwärtigen Zustandes nur als ein Augenblick zu betrachten ist." Auch wo die christlichen Überzeugungen nicht herrschten, ist doch die Unsterblichkeitshoffnung noch immer ein Trostgrund, wenn auch unsicherer als in den Kreisen der Erweckungsbewegung. So schreibt Goethe in einem Trostbrief an Zelter: „Möge denn der ewig Lebendige uns neue Tätigkeiten, denen analog, in welchen wir uns schon erprobt, nicht versagen! Fügt er sodann Erinnerung und Nachgefühl des Rechten und Guten, was wir hier schon gewollt und geleistet, väterlich hinzu, so würden wir gewiß nur desto rascher in die Kämme des Weltgetriebes eingreifen. Die entelechische Monade muß sich nur in rastloser Tätigkeit erhalten; wird ihr diese zur andern Natur, so kann es ihr in Ewigkeit nicht an Beschäftigung fehlen." Stärker macht sich der Einfluß des Spinozismus merkwürdigerweise in einigen Trostbriefen Schleiermachers geltend. Er schreibt an Henriette v. Willich: „Wenn dir deine Phantasie ein Verschmolzensein in das große All zeigt, liebes Kind, so laß dich dabei keinen bitteren, herben

Schmerz ergreifen! Denke es dir nur nicht tot, sondern lebendig und als das höchste Leben! Es ist ja das, wonach wir in diesem Leben alle trachten und es nur nie erreichen, allein in dem Ganzen zu leben und den Schein, als ob wir etwas besonderes wären und sein könnten, von uns zu tun."[24]) Mit derselben Unsicherheit spricht er in einem Trostbrief an Geß über das Kindesterben: „Der Tod des Kindes in der blühenden Jugend ist überhaupt etwas, was ich nicht fasse, wenn ich nicht sagen darf, es gehört noch zu dem Wilden, Chaotischen in der Natur, was durch Vernunft und Kunst noch nicht überwunden ist." Ausgeglichener ist die Predigt, die Schleiermacher am Sarge seines eigenen Sohnes gehalten hat, obgleich er auch hier das Nichtwissen stark betont.

Stärker spürt man bei Hegel den Einfluß des Neu-Spinozismus. Auch in dieser Beziehung schließt er die Entwicklung ab. In einem Trostbrief schweigt er ebenso wie in seinen philosophischen Schriften über die Unsterblichkeitshoffnung. Kuno Fischer charakterisiert einen Brief aus dem Jahre 1838 so: „Seine Trostgründe waren die einfachsten, natürlichsten und seltensten. Er tröstete den trauernden Vater nicht mit der Unvergänglichkeit des himmlischen jenseitigen Lebens, sondern mit der Vergänglichkeit des irdischen und gegenwärtigen. Wenn wir ein köstliches Gut verlieren, so liegt in dem Verlust der Schmerz, darin aber, daß wir das Gut gehabt, besessen, erlebt haben, der unzerstörbare und trostreiche Gewinn." Seit den dreißiger Jahren wird in den Kreisen der höher Gebildeten, soweit sie nicht ausgesprochen christlich sind, der Ausdruck der Hoffnung blasser und unsicherer. Der Einfluß, der vom Neu-Spinozismus ausging, wird fühlbar. D. F. Strauß tröstete einen Freund über den Tod seiner Frau mit dem Hinweis des Fortlebens der Mutter in den Kindern: „Das wird, das muß dich mit der Zeit aufrichten. Das ist die Unsterblichkeit, die wir glauben. Und wir müssen beweisen, daß sie nicht weniger Trost enthält, als die des Kirchenglaubens."[25]) Leopold von Ranke schrieb noch beim Tode seines Vaters: „Nun ist seine Seele zurückgegangen in den Quell des Guten und des Wohlwollens, sein Hauch ist zurückgegeben dem Wesen des göttlichen Odems. Ach, ich kann nicht glauben, daß er darum ganz von uns geschieden: er würde ja nicht leben, wenn er nicht mehr Anteil nehmen dürfte an uns." Verschwunden ist die Hoffnung auch aus den Kreisen, die dem Christentum ablehnend gegenüberstanden, noch nicht. Hebbel tröstet seinen Freund Remer mit folgender Re-

flexion:[26]) „Soviel ist gewiß, daß nichts aus der Welt verschwinden kann, und daß es sich immer nur um ein gelöstes Verhältnis, nur um eine zerstörte Wesenheit handelt. Warum sollte aber ein Verhältnis nicht früher oder später wieder angeknüpft werden können?" Wer die Auferstehungshoffnung so bewußt bestritt wie Gottfried Keller, der konnte den Trauernden nur „den Eindrücken überlassen, welche das allgewaltige Schicksal allen Sterblichen zuteil werden läßt oder an das alte Menschenschicksal erinnern, nachdem uns nichts übrig bleibt als einen traurigen Gruß in des Freundesgrab hinüberzurufen".[27]) Dieser Ernst ist immer noch besser als die poetische Phrase, mit der Anzengruber an Rosegger schreibt: „Unsere Toten sind nicht tot, solange wir leben und sterben wir, dann nehmen wir sie nur mit." Ernsthafter ist der Verzweiflungsschrei von Lenau: „Für ein liebes treues Herz, das nun auf einmal stillsteht, gibt es keinen Trost im Himmel und auf Erden. Hin ist hin!"[28])

Da Hegels Einfluß auch die Theologen in seine Kreise zog, so kann man nicht sagen, daß diese Skepsis dem ewigen Leben gegenüber vor der Kirche Halt gemacht hätte. Durch die Theologie zog sie auch in die Kirche ein. Als typisches Beispiel kann die Dogmatik des letzten Hegelschen Theologen, Biedermann, gelten. Den Eindruck, den das Ende dieser Theologie hinterläßt, faßt Alexander Schweizer in die Worte zusammen: „Ich muß ihm nicht erst sagen, wie schwer es die Christenheit und ihr Pfarramt ankommen dürfte, den Kern ihres Glaubens darin zu finden, daß der endliche Geist seiner Unendlichkeit oder der Mensch seiner Gottmenschheit, die zuerst nur an Christus vorgestellt worden sei, für sich selbst inne werde und als endliches Ich dann vergehe." Im allgemeinen war das Ergebnis des Streites, daß sich die Hoffnung des ewigen Lebens auf die christlichen Kreise im deutschen Volke zurückzog. Es wurde damit nur klar, daß sie eben kein natürlicher Gedanke, sondern Glaube ist. Die Stimmung, welche seit den vierziger Jahren die gebildeten Kreise des Volkes erfüllte, hat Bismarck in seinem bekannten Werbebriefe 1846 treffend ausgesprochen: „daß der Mensch in Ergebenheit warten müsse, wie sein Schöpfer im Tode über ihn bestimmen werde . . . daß mein und anderer Menschen Dasein zwecklos und unersprießlich sei, vielleicht nur ein beiläufiger Ausfluß der Schöpfung, der entsteht und vergeht, wie Staub vom Rollen der Räder."

Diese Skepsis hat auch auf die Fragen des öffentlichen Lebens einen spürbaren Einfluß ausgeübt. Man merkt ihn in den Verhandlungen über die Abschaffung der Todesstrafe. In einem Gespräch über dieses Thema, gesteht Strauß ein: „Die alten Bande sind morsch, die den Menschen vom Bösen abhielten und die neuen sind noch nicht fest geknüpft." Auf den Einwand, daß „für die Lockerung der alten religiösen Bande gerade die theologischen Kritiker mitverantwortlich seien, weiß er nur zu antworten, „daß schwerlich unsere kritischen Zweifel schon so tief hinunter in die Massen gedrungen sind, als die Grundsätze des deutschen Materialismus und die Träume des französischen Kommunismus".[29]) Ein merkwürdiges Geständnis: Der kritische Zweifel ist für die oberen Zehntausend, ins Volk darf er nicht dringen.

Auch Treitschke hat den Zusammenhang dieser Stimmung mit der Propaganda für die Abschaffung der Todesstrafe erkannt. Er meint, wenn man ihren Beweisen auf den Grund blicke, so erscheine als herrschender Gedanke doch die Vorstellung, daß das Leben das höchste der Güter sei. Demgegenüber ist es gleichgültig, daß er selbst diese Folgerung aus dem modernen Naturalismus so wenig billigt wie Strauß. „Ich rede hier nicht vom Diesseits und Jenseits, es frommt niemals, politische Fragen auf das Gebiet des Glaubens, des schlechthin Unbeweisbaren hinüberzuspielen."[30]) Freilich half ein solcher Protest nichts. In der wissenschaftlichen Schule mag man diese Dinge auseinanderhalten, im Glauben und Leben des Volkes geschieht das nie. Niemand hat das so klar und kraftvoll ausgesprochen wie Bismarck in der Rede, die er am 1. März 1870 über die Beibehaltung der Todesstrafe gehalten hat. „Wenn ich den Eindruck, den ich von der Diskussion habe, und der mich dies äußern läßt, resumiere, so ist es einmal der einer Überschätzung bei den Gegnern der Todesstrafe des Wertes, welchen sie dem Leben in dieser Welt und der Bedeutung, welche sie dem Tode beilegen. Ich kann mir denken, daß jemandem, der an eine Fortsetzung des individuellen Lebens nach dem leiblichen Tode nicht glaubt, die Todesstrafe härter erscheint als demjenigen, der an die Unsterblichkeit der ihm von Gott verliehenen Seele glaubt; aber wenn ich der Frage näher ins Auge sehe, so kann ich auch das kaum annehmen. Für jemand, der des Glaubens nicht ist — zu dem ich mich von Herzen bekenne — der Tod sei ein Übergang von einem Leben in das andere und wir seien imstande, auch den schwersten Verbrecher auf

seinem Grabe die trostreiche Verheißung zu geben: mors janua vitae — für jemand, der diese Überzeugung nicht teilt, müssen die Freuden dieses Lebens einen solchen Wert haben, daß ich ihn fast um die Empfindungen, die sie ihm bereiten, beneide; er muß in einer Beschäftigung leben, die für ihn so befriedigende Erfolge aufweist, daß ich seinem Gefühle darin nicht zu folgen vermag, wenn er mit dem Glauben, daß seine persönliche Existenz mit diesem leiblichen Tode für ewig abgeschlossen sei, wenn er mit diesem Glauben es überhaupt der Mühe wert findet, weiter zu leben. Ich will Sie hier nicht auf den tragischen Monolog von Hamlet verweisen, der alle die Gründe anführt, die ihn bewegen sollten, nicht weiter zu leben, wenn die Möglichkeit nicht wäre, nach dem Tode vielleicht zu träumen, vielleicht doch noch etwas zu erleben, wer weiß was. Wer aber darüber mit sich einig ist, daß diesem Leben kein anderes folgt, der kann dem Verbrecher, der, um mit den Worten des Dichters zu reden, „festen Blicks vom Rabenstein in das Nichts hineinsieht," für den der Tod die Ruhe, der Schlaf ist, derjenige Schlaf, den Hamlet ersehnt, der traumlose, nicht zumuten, bei solcher Auffassung in der engen Zelle eines Gefängnisses, beraubt von allem, was dem Leben einen Reiz verleihen kann — um die Worte eines Gelehrten zu gebrauchen — das Phosphoreszieren seines Gehirns noch eine Zeitlang fortzusetzen." Damit hatte einer von den Großen klarer und deutlicher gesprochen als die zünftigen Meister der Schule, die ihre Zweifel in der Schule pflegen, aber auch ihn zurückhalten wollten.

Die Erschütterung der Unsterblichkeitshoffnung hat auch eine der schwersten Krankheiten der modernen Menschheit gesteigert; nämlich die Selbstmordepidemie. Niemand hat das so klar erkannt und ausgesprochen als Dostojewski, der scharfblickende Pathologe des europäischen Radikalismus. Zwar gelten seine Beobachtungen zunächst für Rußland, aber bei dem tiefgehenden Einfluß, den die deutsche Philosophie auf das russische Geistesleben und besonders auf die religiöse Welt Rußlands ausgeübt hat,[31]) läßt sich seine Diagnose auch auf das deutsche Volk anwenden. Er sieht eine der größten Gefahren der Zukunft in der progressiv-zunehmenden Schnelligkeit, mit der sich in den Kreisen der Intelligenz der Unglaube an die eigene Seele und ihre Unsterblichkeit verbreitet. In Rußland folgt hieraus ein Indifferentismus „zu allem, was Leben ist, zur ganzen Lebenswahrheit, zu allem was Leben gibt und nährt, was das Leben gestaltet

sund erhält und der Fäulnis entgegenwirkt". Der Fortgang der Entwicklung hat diese Befürchtung nur allzusehr bestätigt. Nach seinem Urteil ist aber die Unsterblichkeits-Idee die älteste und höchste des Menschen. „Die übrigen höheren Lebensideen haben ihren Ursprung nur in dieser einzigen Idee. Die Optimisten versuchen das Leid des Lebens zu überwinden durch den Hinweis auf die Harmonie des Ganzen, aber dieser ästhetische Optimismus kann nichts helfen. Denn der Mensch, der in Gefahr ist zu verzagen, sagt sich: „daß er die Harmonie des Ganzen nicht verstehen kann und niemals imstande sein wird, sie zu verstehen, noch daß er gar an ihr teilnehmen werde". Wenn er nun keine Antwort auf die Frage finden kann, wozu er noch leben soll, so liegt der Fehler „einzig an dem Verlust des Glaubens an die Unsterblichkeit". Auch die Liebe zur Menschheit, in der man die Versöhnung versuchen könnte, ist „undenkbar, unverständlich und unmöglich, ohne den Glauben an die Unsterblichkeit der Menschenseele".

Dostojewski schließt: „Das Ergebnis ist klar, daß der Selbstmord nach dem Verlust der Unsterblichkeitsidee zur unvermeidlichen bedingungslosen Notwendigkeit für jeden Menschen wird, der in seiner Entwicklung auch nur ein wenig über dem Tier steht." Dieser Schluß ist freilich übertrieben, aber den Zusammenhang zwischen dem Verlust des Unsterblichkeits-Glaubens und der Selbstmord-Epidemie hat Dostojewski doch richtig gesehen. Er ergibt sich schon daraus, daß zwischen dem Verlust dieses Glaubens und der modernen Nervosität ein oft hervorgehobener Zusammenhang besteht. Die Nervosität hängt deshalb mit der Weltanschauung zusammen und ihre Überwindung ist ohne eine Weltanschauung, oder richtiger gesagt ohne Religion, d. h. ohne Glaube, nicht möglich. Dieser Glaube wird dann wenigstens gesucht, um als Suggestion zu wirken.[32])

Auch die Selbstmord-Statistik bestätigt das Urteil Dostojewskis über den Selbstmord. Er ist ein kompliziertes Problem und der einzelne Fall läßt sich niemals für sich erklären. Der Selbstmord ist eine soziale Massenerscheinung, eine Epidemie. Seit der Renaissance wird er häufiger, seit dem 18. Jahrhundert läßt sich eine krankhafte Selbstmord-Neigung nachweisen, die sich im 19. Jahrhundert nachweisbar stetig gesteigert hat.[33]) In Preußen z. B. hat in den Jahrzehnten von 1820—1900 der Selbstmord sich so gesteigert, daß auf eine Million Einwohner bis 1830 dreißig Selbstmordfälle fallen, bis 1840 zweiundvierzig, dann 45, 54, 67 und in dem Jahrzehnt von

1871—1880 verdoppelt sich die Zahl auf 134. Dann 161 und 158. Die Erscheinung als Ganzes steht in einem unzweifelhaften Zusammenhange mit dem Urteil über den Selbstmord und mit der religiösen Entwicklung des Volkes. Es ist freilich nicht richtig, wenn Oetingen meint, „daß jeder Selbstmörder mit dem Glauben zerfallen oder ein entschiedener Gegner christlicher Weltanschauung oder christlicher Unsterblichkeitshoffnung sei".[34]) Falsch ist an diesem Urteil die Erklärung des einzelnen Falles aus einem religiösen Grunde. Aber daß die Erscheinung als Ganzes mit dem religiösen Stande der europäischen Kultur in Zusammenhang steht, ist oft genug bemerkt worden. Und zwar von Forschern, die von den verschiedensten Voraussetzungen aus an das Problem herangegangen sind. Mit dem Schwinden des Unsterblichkeitsglaubens versagte eine starke Hemmung der Selbstmordgefahr. Schon Masaryk hat das betont. Durch die neuesten Untersuchungen wird das bestätigt.[35]) „Weil viele den christlichen Ewigkeitsglauben und die Ewigkeitshoffnung verloren haben, besitzen sie auch keinen religiösen und sittlichen Halt mehr in Selbstmordgefahr." Diesem Urteil stimmt das Urteil eines medizinischen Forschers zu: „Die Abnahme des religiösen Auferstehungsglaubens hat die Zunahme der Selbstmorde gefördert."[36]) Die Selbstmord-Epidemie nimmt deshalb mit dem Umsichgreifen des Materialismus und des Pessimismus zu. Daraus erklärt sich die plötzliche Steigerung in Preußen in dem Jahrzehnt zwischen 1870 und 1880. Und noch eine andere Tatsache erklärt sich daraus: Die Selbstmordziffern für die Juden haben in derselben Zeit auffallend stark zugenommen, in welcher sich die Juden vom israelitischen Glauben zu einer materialistischen Weltanschauung und Lebensführung gewandt haben.[37]) Zu einer materialistischen Weltanschauung — denn, während ursprünglich der Verzicht auf die Unsterblichkeitshoffnung sich unmittelbar an den Idealismus anschloß und materialistische Tendenzen mit Verachtung von sich stieß, ging doch diese Bewegung folgerichtig in Materialismus über und verstärkte sich damit in verhängnisvoller Weise.

2. Der Materialismusstreit.

Der Verzicht auf die Unsterblichkeitshoffnung schloß sich unmittelbar an den vollendeten Idealismus an und leitete dessen Ende ein. Der Idealismus ging in einer absteigenden, aber geraden Linie in Materialismus über, denn die ganze Bewegung, die in der

bisherigen Darstellung verfolgt ist, wurde dadurch bestärkt und vertieft, daß sie in den Materialismus einmündete und auslief. Er war bis dahin in Deutschland niemals wie in England oder Frankreich zu einer beherrschenden Macht geworden. Man kann nicht einmal sagen, daß der deutsche Idealismus als Rückschlag gegen den englisch-französischen Materialismus entstanden ist. Er war eine durchaus selbständige Bewegung mit eigenen, positiven Zielen. Auch Kants Erkenntnistheorie ist keineswegs aus der Absicht entstanden, den drohenden Materialismus aufzuhalten oder zu überwinden.[1]) Wenn Kant und Fichte einen Gegner nennen, vor dem sie das deutsche Volk schützen wollten, so nennen sie beide Spinoza. Besonders Fichte stellte die deutsche Philosophie vor die Wahl, entweder Idealismus oder Spinozismus. Aber den französischen Materialismus sahen die deutschen Idealisten weder als einen gefährlichen Feind, noch als einen ebenbürtigen Gegner an. Sie verachteten ihn, ohne ihn eines ernsthaften Kampfes zu würdigen. Womöglich noch stolzer schied sich Goethe von Jugend an bis an den Schluß seines Lebens vom Materialismus ab. Gerade seine Naturanschauung trennte ihn durch eine tiefe Kluft von jeder Weltanschauung, für die die Natur eine tote Maschine war. Solange er das deutsche Geistesleben beherrschte, konnte der Materialismus nicht aufkommen.[2])

Es ist auch nicht richtig, daß es die Naturforschung gewesen sei, die in Deutschland den Materialismus zur Herrschaft gebracht hat.[3]) Der führende Mann der deutschen Naturforschung, Alexander von Humboldt, stand freilich durch seine ganze Erziehung der französischen Aufklärung nahe, aber der Einfluß des deutschen Idealismus auf ihn war doch zu stark, als daß er sich dem französischen Materialismus hätte hingeben können. Als Anregungsmittel zum Naturstudium nennt er im zweiten Bande des Kosmos als echter Jünger des deutschen Idealismus die dichterische Naturbeschreibung und die Landschaftsmalerei. Hier gibt er einen reichen Überblick über die Geschichte der Naturpoesie. Er verrät ein feines Verständnis für den Natursinn der Bibel und des Christentums: „Die christliche Richtung des Gemüts war die, aus der Weltordnung und aus der Schönheit der Natur die Größe und die Güte des Schöpfers zu beweisen. Eine solche Richtung, die Verherrlichung der Gottheit aus ihren Werken, veranlaßte den Hang nach Naturbeschreibungen.“[4]) Im Alten Testament sieht er als charakteristisches Kennzeichen der Naturpoesie an, daß „sie stets das Ganze des Weltalls in seiner Einheit umfaßt“.

„Die Natur ist der lebendige Ausdruck der Allgegenwart Gottes in den Werken der Sinnenwelt.“ [5]) Diese Anschauung der Welt als eines Ganzen ist aber zugleich das Ziel der Naturwissenschaft, denn die Geschichte der physischen Weltanschauung ist die Geschichte der sich allmählich entwickelnden Erkenntnis des Weltganzen. Sie wird allmählich zu der Geschichte von der Idee eines Naturganzen.[6]) Dem Materialismus wird keine besondere Bedeutung für die Naturforschung zuerkannt. So ist überhaupt aus der deutschen Naturforschung der Anstoß zum Materialismus nicht entstanden.

Die Wendung zum Materialismus wird auch nicht durch die allgemeine Behauptung erklärt, daß die Stimmung in den dreißiger Jahren umgeschlagen sei. Die Ausbreitung von Handel und Industrie, die Steigerung des Verkehrs, der neue Einfluß Frankreichs seit den dreißiger Jahren haben freilich der Ausbreitung des Materialismus den Boden bereitet. Aber niemals hätte er eine Macht werden können, wenn er sich nur im Gegensatz zur Vergangenheit entwickelt hätte. Er hätte nicht Wurzel schlagen können, wenn der Same nicht im Boden gelegen hätte. So groß die Verwandtschaft mit dem antiken und mit dem französischen Materialismus auch sein mag, so ist doch der deutsche Materialismus ein auf deutschem Boden entsprossenes Gewächs, das den Charakter seiner Heimat an sich trägt. Es steht keineswegs nur im Gegensatz zum Idealismus, sondern ist gradlinig aus der idealistischen Naturphilosophie hervorgegangen.

Das Bindeglied bildet die Naturanschauung von Oken.[7]) Oken war ein Anhänger Schellings und als solcher Monist. Jeder Dualismus in der Naturanschauung wird abgelehnt. Dieser Monismus gleitet in den Materialismus über. „Ist die Materie als irdisches Moment einmal vorhanden, so darf man nicht mehr von einem immateriellen Prinzip sprechen.“ [8]) Die Naturphilosophie handelt eben, weil sie grundsätzlich monistisch ist, nur von der Materie. Der Geist existiert nur in Form der Materie. Sie ist die unmittelbare Position Gottes. Alles hat sich aus der Urmaterie entwickelt. Deswegen denkt sich Oken diese Materie als belebt, und seine Naturanschauung ist dynamisch. So macht es ihm keine Schwierigkeiten anzunehmen, daß auch der Mensch aus einem Urschleim hervorgegangen ist, der das Urmeer erfüllt hat; Oken nennt ihn Äther, und sein Materialismus zeigt sich darin, daß er sich diesen Äther als etwas Totes vorstellt. Denkt er sich nun doch den Menschen aus ihm entstanden, so haben wir hier die Idee der Urzeugung. Die Romantiker befürchteten so-

fort, daß darin die Konsequenz läge, auch den Gedanken, mit dem der Geist Gott denkt, schließlich aus dem im Blute des Gehirns nachwirkenden Urschleim abzuleiten. Der Schluß werde das Bekenntnis sein: es ist kein Gott, kein Geist, keine Seele; alles ist nur so oder anders gestalteter Meeresschaum, dessen Formen sich mit dem Tod wieder in Schaum auflösen und zerfließen.[9]) Einstweilen war aber dieser Materialismus nichts weiter als ein pantheistischer Monismus, nur war hier das All, die Offenbarung Gottes nicht die Idee, sondern die Materie. Aber gerade deswegen wurde die Theorie populär und riß die jüngere Generation in einen Radikalismus hinein, der die Naturforscher in zwei Parteien spaltete, die sich Physikanten und Mystiker nannten. Unter dem Eindruck dieses Streites klagte der junge Liebig über die „an Worten und Ideen so reichen, an wahrem Wissen und gediegenem Studium so arme Zeit".[10]) Indessen bildete dieser Übergang des idealistischen Monismus im Materialismus nur einen Anknüpfungspunkt für die weitere Entwicklung. Bedeutsam ist nur, daß der Materialismus sich unmittelbar aus dem Idealismus entwickelt hat.

Aber die Bewegung hatte nicht nur metaphysische, sondern auch ethische Motive, und auch durch diese schließt sie sich an den Idealismus an. Hier bildete die Antike das Bindeglied. Der bedeutendste Vertreter dieser Form des Materialismus ist Czolbe. Er ging vom Hellenismus aus und fühlte sich in dieser Beziehung mit Strauß verwandt, den er schon 1856, lange bevor Strauß selbst sich zum Materialismus bekannte, als ersten Anreger des heutigen Materialismus begrüßte.[11]) Er selbst verdankte sein Verständnis der Antike keinem Geringeren als Hölderlin, „in dem ein von Begeisterung für das Griechentum beseelter Naturalismus waltet".[12]) Sein Naturalismus ist nichts anderes, als die antike Sinnenfreude und Weltlust. Im Idealismus sah er nichts, als den Hochmut, der mit seinen Wünschen und Gedanken über die Natur und die Welt hinausfliegt. Ihm gegenüber lautet der Imperativ, der der griechischen Stimmung entspricht: Begnüge dich mit der gegebenen Welt. Von dieser klassischen Ergebenheit in das Schicksal meint er: „Sollte diese dankbare, dem Egoismus fremde, oft soviel Selbstbeherrschung oder Resignation fordernde Zufriedenheit mit dem irdischen Leben, diese männliche Unterwerfung unter die Notwendigkeit nicht eher den Namen „Frömmigkeit" verdienen, als das, was man gewöhnlich so nennt?"[13]) Die antike Ergebung bedeutete also die Überwindung aller ideali-

stischen Überschwenglichkeit. Deswegen lautet der Grundsatz seines Sensualismus: „Das Übersinnliche muß unter allen Umständen bei allem Denken ausgeschlossen werden.“ [14]) Czolbe wollte nichts anderes sein als Sensualist. Aber der Sensualismus glitt beständig in Materialismus über. Der Kampf gegen das Übersinnliche wurde zum Kampf gegen die Seele. Dabei schloß sich Czolbe an die Physiologie an.[15]) In ihr war soeben der alte Vitalismus überwunden. Die Idee einer übersinnlichen Lebenskraft, aus welcher das organische Leben erklärt werden sollte, war durch Lotzes Polemik beseitigt. Im Anschluß daran wollte nun auch Czolbe die Seele aus der Psychologie verdrängen.

Der Sensualismus hätte nicht notwendig zum Materialismus zu werden brauchen. An sich hätte sich auch ein Realismus, wie ihn Hamann, Goethe und Schelling vertraten, mit dem Sensualismus vereinigen lassen. Aber Czolbe ließ sich durch die Bejahung der Sinnlichkeit zur Verneinung der Seele drängen, denn um die Seele handelt es sich zunächst. Der deutsche Materialismus war im Grunde keine Naturphilosophie, sondern eine Anthropologie oder Psychologie. Er war ein Kampf um die Seele. Dieses Ziel hat er auch behalten. Konsequent war dabei Czolbe so wenig wie Feuerbach. Wie er den Sensualismus unvermerkt in Materialismus hinüberführte, so hat er den Materialismus ebensowenig wirklich durchgeführt wie seinerzeit Feuerbach. Wenn er alles Übersinnliche ausschließen wollte, so bedeutete das in seinem Sinne die Anschaulichkeit im Denken im Gegensatz gegen alle Abstraktion. Schließlich gestand er zu, daß der Materialismus in Idealismus umschlagen müsse.[16]) Einen klaren und folgerichtigen Materialismus hat er nicht zu entwickeln vermocht. Der Kampf, den er führte, war nicht eigentlich ein Kampf gegen den Geist, sondern gegen die Transzendenz. „Recht und Sittlichkeit müssen von dem Blödsinn der Transzendenz gereinigt werden.“ [17]) An der Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit der Welt hielt er fest, aber er kämpfte gegen den Wunderglauben und die Unsterblichkeitshoffnung. „Die Selbstsucht der übersinnlichen Hilfe auf Erden, den egoistischen Götzen der künftigen Seeligkeit opfern wir mit Enthusiasmus.“ [18]) Der Kampf gegen das Jenseits wurde zu einem Kampf gegen die Unsterblichkeitshoffnung, und dieser zu einem Kampf gegen die Seele. Diesen Charakter und Inhalt hat der deutsche Materialismus behalten. Dabei gestand Czolbe ein, daß im letzten Grunde nicht wissenschaftliche Theorien, sondern moralische Überzeugungen die Weltanschauung

bestimmen. „Niemals habe ich die Meinung der bekanntesten Vertreter des Materialismus geteilt, daß die Macht der naturwissenschaftlichen Tatsachen es sei, die beim Denken zum Prinzipe der Ausschließung alles Übernatürlichen nötige. Ich war immer überzeugt, daß die Tatsachen der äußeren und inneren Erfahrung sehr vieldeutig sind, und auch durch Annahme einer zweiten Welt, theologisch oder spiritualistisch mit vollkommenem Rechte, oder ohne irgend einen logischen Fehler gedeutet werden können." Er erklärte ausdrücklich, daß ihn „weder die Physiologie noch das Verstandesprinzip der Ausschließung des Übernatürlichen, sondern zunächst das moralische Pflichtgefühl gegen die natürliche Weltordnung: die Zufriedenheit mit derselben, zur Leugnung einer übernatürlichen Seele nötige".[19])

Daß er allein die idealistische Begründung der Unsterblichkeitshoffnung kannte, zeigen seine Worte: „Die aus der Unzufriedenheit mit dem irdischen Leben entspringenden sogenannten moralischen Bedürfnisse, dürfte man ebenso richtig unmoralische nennen. Es ist eben kein Beweis von Demut, sondern von Anmaßung und Eitelkeit, die erkennbare Welt durch Erfindung einer übersinnlichen verbessern und den Menschen durch Beilegung eines übersinnlichen Teiles zu einem über die Natur erhabenen Wesen machen zu wollen." Es ist sehr charakteristisch, daß Czolbe kein anderes Motiv des Glaubens an den Geist kennt als dieses. Er kennt ihn nur in der Form des überstiegenen, hochmütigen Idealismus, der die Welt und die Natur vornehm verachtet. Es ist derselbe Idealismus, den Schelling bei Fichte aus religiösen Gründen verwarf. Durch den Gegensatz gegen ihn wird der Materialismus begreiflich und bekommt ein relatives ethisches und religiöses Recht. Der Idealismus hat sich buchstäblich überschlagen und ruft als Gegenschlag ebenso den Materialismus wie den Pessimismus hervor. Czolbe schließt „so macht der Sensualismus nicht Anspruch auf größere Scharfsinnigkeit, wohl aber auf tiefere, echtere Sittlichkeit".[20]) Genau wie Fichte, der Vertreter des extremen Idealismus sieht dieser Begründer des deutschen Materialismus das tiefste Motiv seiner Weltanschauung in der Ethik. Aus ethischen Gründen wird Fichte Idealist und Czolbe Sensualist. Das überspannte Selbstbewußtsein eines Idealismus, der sich der Natur weit überlegen glaubte, schlug der Wirklichkeit allzusehr ins Gesicht. Wie nahe verwandt die beiden Antipoden waren, zeigt Czolbes Wort: „Die Weltordnung ist der mit seinem Bewußtsein der Weltseele alles durchdringende Gott."[21]) Die Weltordnung ist Gott. Damit stand

der Materialist dem extremen Idealismus Fichtes wieder ganz nah. Ebenso finden sich Äußerungen, die nahe an mystische Gedankengänge streifen. „Da die Erde im Himmel liegt, sind wir schon im Leben bei Gott.“ [22]) Das war im Sinne des Monismus gemeint und sollte nur sagen, daß die Leugnung des Jenseits keinen religiösen Verlust bedeute. Aber es bewies nur, wie widerspruchsvoll ein Materialismus ist, der sich ethisch und religiös begründen will. Er stimmte dem Satze zu, daß „die Religion der Idealismus der Massen“ sei, und sein Programm lautete deswegen, daß der Materialismus in Idealismus, d. h. in seinem Sinne in Religion umschlagen müsse.[23])

Bei Czolbe ist also der Materialismus noch nicht voll zur Durchbildung gekommen. Ebensowenig wie bei Feuerbach. Czolbe hat nun versucht, mit dieser sensualistischen Metaphysik eine Ethik zu verbinden, die seine sozialen Interessen befriedigt. Denn mit dem Materialismus gleichzeitig meldet sich der Sozialismus. Die Revolution von 48 war, soweit sie eine Bourgeoisrevolution war, idealistisch; aber im Hintergrund stand der revolutionäre Sozialismus und mit ihm verbündet der Materialismus. Die deutschen Materialisten huldigten aber nicht der englischen materialistischen Ethik, sondern versuchten mit dem Materialismus eine idealistische oder gar christliche Ethik zu verbinden. So auch Czolbe. Nach ihm ergibt sich aus dem Sensualismus nicht Egoismus, sondern Wohlwollen als Motiv der sittlichen Aufopferung. „Die wesentlichen Forderungen der christlichen Ethik sind auch die der sensualistischen.“ Gemeinsam ist nämlich beiden im Gegensatz zu dem überschwenglichen Idealismus die Beugung unter das Unvermeidliche. „Resignation auf das, was die Erkenntnis als unmöglich oder nichtexistierend erweist, scheint eine gewisse Mannhaftigkeit des Gefühls oder Gemüts zu bedingen.“ Aus dem äußeren Zusammensein der Menschen entsteht einfach das Bedürfnis nach menschlicher Gemeinschaft und damit das Wohlwollen.[24]) Denn dieses ist nichts weiter als das Bedürfnis nach dem Zusammensein mit glücklichen Menschen. Ebenso entwickelt sich aus unserm Selbstgefühl ein Idealbild, dem wir gleich sein wollen. Diese Begründung der Ethik ist ebenso optimistisch, wie der Materialismus auf ethischem Gebiete zunächst überhaupt ist. Czolbes Optimismus ist ein Rest von Idealismus. Neben dem Wohlwollen und dem Mitleid wirkt noch die Gerechtigkeit als Motiv. Diese Motive sollen nach Czolbe durch Vermittelung der Sinne ganz „physikalisch“ wirken, da er die Freiheit des Willens bestreitet und den Menschen von rein

äußerer Einwirkung abhängig denkt. Er statuiert also im Menschen ein Bedürfnis zu helfen, welches sich bis zum Gemeinsinn entwickeln soll. Der nationalökonomische Egoismus, den Smith entwickelt, muß durch Ethik und Politik eingeschränkt werden. Die Ethik darf aus der Nationalökonomie so wenig wie aus der Politik ausgeschaltet werden. Darum schließt er mit der Politik. Der Staat ist notwendig, weil der Endzweck der Weltordnung das Glück der lebenden Wesen durch ihn besser und speziell für die Schwächeren in ihm allein zu erreichen ist.

Er hat deswegen auch ein gewisses Verständnis für die tatsächliche Macht der Kirche: „Die Macht der spekulativen Philosophie ist nicht der Rede wert. Die Macht der Religion dagegen ist so gewaltig, daß die Hoffnung, sie durch ein System des Naturalismus zu beseitigen . . . als ein an Wahnsinn grenzender Gedanke erscheinen könnte." [25]) Obgleich er diese Hoffnung nicht aufgibt, schließt er doch wie so viele Radikale: „Eine mächtige äußere Kirche soll nicht beseitigt werden." Der Naturalismus ist konservativ, „in praktischer Beziehung streng konservativ, mehr als die konservative Partei". Gerade der Sensualismus bedarf einer äußeren Kirche, die zum Guten mahnt, anleitet, tröstet; denn nach ihm wohnt ja dem Menschen nicht eine eigene selbständige Kraft inne zum Guten, sondern er ist von äußerer Einwirkung abhängig. Er weist die Dogmatik ab, aber nicht die christliche Ethik und ihre Begründung auf eine anschauliche Geschichte. Dieser Materialismus verbindet sich in eigentümlicher Weise mit einem kirchlichen Positivismus: Dem Volke muß die Religion erhalten werden! wenn auch nur in der Form einer äußeren Kirche. Das Bindeglied zwischen dem Materialismus und dieser Kirchlichkeit ist die Bestreitung der Willensfreiheit. Wir finden hier also beim Beginn des deutschen Materialismus eine Verbindung von materialistischer Metaphysik mit streng positiver Kirchlichkeit. Anders läßt sich das Volk nicht regieren! Czolbes Realismus und seine ethischen Interessen verbinden ihn denn auch mit dem kirchlichen Gegner des Materialismus, Fabri. Er stimmte dessen biblischem Sensualismus ausdrücklich zu und stand „in den hier angedeuteten und namentlich in allen sozialen Beziehungen der biblischen Theologie unendlich näher, als die meisten eine Ahnung haben". [26]) Er sah in Fabris Kritik „das gründlichste Urteil über den heutigen Materialismus" und stellte Fabri das Zeugnis aus, daß er ihn „allein verstanden habe". [27]) Im Gegensatz gegen den spiritualistischen Idealismus und seine aristokratische Ethik trafen sich Christen und Materialisten.

Auf diesem konservativen Standpunkt und bei dieser idealistischen Ethik blieb indessen der Materialismus nicht stehen. Zu einem leidenschaftlichen Kampf wurde die Debatte durch die Naturforscherversammlung in Göttingen 1854 und den Vortrag von Wagner über Seelensubstanz. Ihm ließ Wagner eine Schrift über Glauben und Wissen folgen. Er vertrat einen vollständigen erkenntnistheoretischen Dualismus. Neben der sinnlichen Wahrnehmung, die in der Wissenschaft allein gilt, steht ein Organ zur Wahrnehmung des Unsichtbaren, der göttlichen Dinge. Man könnte hierbei an Jakobi denken. Allein bei ihm war dieses Organ die Vernunft. Dagegen für Wagner steht neben der Vernunft wenigstens später der Glaube als Organ für die Wahrnehmung des Übersinnlichen. Er ist nicht wie Jakobis Vernunft etwas allgemein Menschliches, sondern ganz reformatorisch ein Geschenk Gottes. Ganz wie Paulus urteilt Wagner, daß der Ungläubige von Gott und göttlichen Dingen nichts zu vernehmen vermag, weil ihm, wie er sich ausdrückt, das Organ dafür fehlt. Dies ist ein neuer Erkenntnisweg neben der denkenden natürlichen Vernunft. Die Ausdrucksweise streift wie in dem Vortrag über Seelensubstanz ans Materialistische. In der Tat schrieb er an Hengstenberg (7. 6. 55.): „Ich bin gar nicht gegen eine Materialität der Seele... Die Heilige Schrift verlangt nur eine Unsterblichkeit, keine Immaterialität der Seele.“ [28]) Die Psychologie ist deshalb ziemlich mechanisch, aber die religiösen Grundgedanken schließen sich durchaus an biblische und reformatorische Gedanken an. Um so merkwürdiger ist es, daß kein Theologe Wagner zu Hilfe kam. Wagner fühlte sich in seinem Kampfe völlig verlassen. „Von allen Medizinern,“ schrieb er an Hengstenberg, „sind vier Fünftel Vogtianer, und in Würzburg sollen unter 300 Medizinern 299 dieser Gesinnung verfallen sein.“ [29]) Nicht anders stand es nach seinem Urteil unter den Naturforschern. „Namhafte Naturforscher, die einen vollen christlichen Offenbarungsglauben haben, kenne ich außer dem achtzigjährigen Schubert und dem sechzigjährigen A. Wagner nicht... Es gibt viele und auch namhafte Gegner des frivolen Materialismus unter den namhaften Naturforschern, aber sie kokettieren und ängstigen sich wenigstens vor Vogt und Konsorten und wollen sich nicht mit Kot bewerfen lassen.“ [30]) Um so charakteristischer ist der leidenschaftliche, scharfe, grobe und höhnische Widerspruch, den er fand. Wie bei Czoble das eigentliche Motiv seines Sensualismus die Bestreitung der jenseitigen und künftigen Welt ist, so ist bei Wagner das Motiv

seiner Seelenlehre die Erwartung eines künftigen Lebens, in dem die Widersprüche dieses Lebens sich lösen, in dem das Böse bestraft und das Gute belohnt wird: „Eine solche Annahme aber ist unmöglich ohne die Existenz einer immateriellen, individuellen Seelensubstanz." [31])

Das Motiv ist bei Wagner also auch nicht eigentlich ein wissenschaftliches, sondern ganz wie bei Czolbe ein moralisches und religiöses und im Zusammenhang damit ein politisches. Auch ihn bestimmt das Interesse, dem Volke die Religion zu erhalten. Er fürchtet die Zerrüttung der öffentlichen Moral und damit der öffentlichen Ordnung durch den Materialismus. „Die Moral, die Maxime für das Leben lautet: lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot." [32]) „Nicht die Physiologie nötigt mich zur Annahme einer Seele, sondern die mir immanente und von mir unzertrennliche Vorstellung einer moralischen Weltordnung, aber ich finde kein einziges Faktum in der Physiologie, welches mich nötigte, diese moralische Weltordnung und die Existenz einer Seele aus physischen Gründen aufzugeben. Im Gegenteil, ich finde auch im physischen Bau viele Gründe für eine Seelensubstanz, nur keine entscheidenden." [33]) Also die wissenschaftliche Untersuchung hat nur den Zweck nachzuweisen, daß gegen die religiöse Überzeugung, welche aus praktischen Gründen notwendig ist, keine entscheidenden Gründe vorliegen. Auch darin ist Wagner mit Czolbe verwandt, daß er um des Volkes willen eine einflußreiche Kirche für notwendig hält. Aus seiner christlichen Überzeugung folgt seine politische Haltung; mit begeisterter Verehrung schließt er sich an Radowitz an, den er zitiert: „Wer in unserer Zeit eine Grundlage der Moral, Religion und Politik für die entchristeten Massen schaffen will, der muß die Fortdauer nach dem Tode wieder zur Gewißheit aller erheben." Aber Wagner kennt die Unsterblichkeitshoffnung nur in der von Kant kritisierten Form des Glaubens an eine unzerstörbare Seelensubstanz. Kant war völlig vergessen.

Der Vortrag rief eine erregte Debatte hervor. Zunächst fand der Dualismus von Glauben und Wissen auf allen Seiten Widerspruch, freilich zum Teil einen solchen, der beweist, wie wenig der christliche und reformatorische Standpunkt, der sich, wenn auch vergröbert, bei Wagner findet, auch nur bekannt war. Das gilt selbst von Zeller.[34]) Er redet, als wenn die Behauptung Wagners völlig neu und dilettantisch sei. Daß Glaube ein Erzeugnis der Vernunft ist, behandelt er als eine selbstverständliche Wahrheit, und ihre Bestreitung als offenbaren Widersinn. Die Aufklärung herrscht in dem Maße, als wenn

Luther niemals das Gegenteil vertreten hätte. Die Vorstellung, daß durch höhere Einwirkung eine Geistestätigkeit hervorgerufen werde, die dem Menschen bis dahin unmöglich war, findet Zeller wunderlich. Nicht daß er sie ablehnt, ist das Merkwürdige, sondern, daß in seiner Polemik jede Erinnerung daran fehlt, daß diese These Wagners sich an reformatorische Lehren anschloß. In welchem Maße die Grundgedanken der Aufklärung ihm als selbstverständlich gelten, zeigt die Bestreitung der moralischen Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens, sie wird einfach mit der Polemik Kants gegen den Lohngedanken abgetan,[35]) und diese Polemik wiederholt sich in der ganzen Debatte unablässig. Die Hoffnung auf das ewige Leben und die Furcht vor dem göttlichen Gericht gilt hiermit einfach als abgetan. Die Sinnlosigkeit des irdischen Lebens für sich allein, auf die Wagner sein Postulat aufgebaut hatte, wird mit einem oberflächlichen und behaglichen Optimismus abgetan, als ob es noch keinen Pessimismus gäbe.[36])

Auch Rudolph Virchow[37]) hat in den Streit eingegriffen. Er geht aus von einer Trennung zwischen Wissen und Glauben: „Die Wissenschaft und der Glaube schließen sich aus. Nicht so, daß der eine die andere unmöglich machte oder umgekehrt, sondern so, daß, soweit die Wissenschaft reicht, kein Glaube existiert und der Glaube erst da anfangen darf, wo die Wissenschaft aufhört. Es läßt sich nicht leugnen, daß, wenn diese Grenze eingehalten wird, der Glaube wirklich reale Objekte haben kann: Die Aufgabe der Wissenschaft ist es daher nicht, die Gegenstände des Glaubens anzugreifen, sondern nur die Grenzen zu stecken, welche die Erkenntnis erreichen kann." Dieser Dualismus von Glauben und Wissen hinderte ihn aber nicht, den Jenseitsglauben in sehr bestimmter Form zu verneinen: „Nur der Egoismus, das dualistische, d. h. das unvollkommene, unwissenschaftliche Bewußtsein, welches nicht zum Durchbruch gekommen ist, obwohl es vom ‚Baum der Erkenntnis' gegessen hat, konnte das Menschengeschlecht zur Transzendenz treiben." Damit war das Urteil über den Glauben nicht etwa offen gehalten, sondern deutlich verneint. Daß dies religiöse Urteil auch die Auffassung der Kultur bestimmte, kann man an der klassischen Definition von Kultur sehen, die Virchow bei dieser Gelegenheit gab. Sie verdient der Vergessenheit entrissen zu werden, weil sie zeigt, wie ganz die stolze Kultur des Idealismus vergessen war: „Die Kultur besteht nicht bloß in dem Umfange der sinnlichen Wahrnehmungen, sondern wesentlich in der Energie der Erregung der Gehirnapparate durcheinander, in der

Mitteilung der Erregung von den Sinneszentren auf zahlreiche Gruppen von Ganglienkugeln!"

Mit den praktischen Wirkungen des Materialismus nimmt es Virchow sehr leicht. Die Gemütlichkeit, mit der er sie bespricht, beweist nur, daß er die sozialen Konsequenzen in keiner Weise zu übersehen imstande war. „Wir leugnen nicht, daß in der Tat die naturwissenschaftlichen Erfahrungen Schlußfolgerungen zulassen, welche nichts weniger als beruhigend für den gegenwärtigen Zustand der Dinge lauten, und welche oft genug dazu benutzt worden sind, den Umsturz des Bestehenden offen zu predigen." [38]) Diese Tatsache erkennt er also, ganz so wie Wagner, an, aber er wird leicht mit ihr fertig. Das Zauberwort, durch welches die revolutionären Massen gebannt werden, vermag die Wissenschaft zu sprechen, eben weil sie es gewesen ist, die sie in Aufruhr versetzt hat. Sind „die wahrhaften Resultate der Naturwissenschaft richtig, dann gibt es keinen anderen Weg, ihre Gefährlichkeit in den Händen der Gegner zu beseitigen, als sie anzuerkennen und auszuführen". Mit dem Konflikt zwischen Religion und Naturwissenschaft ist er schnell fertig. Selbstverständlich erklärt er sich gegen jeden Dualismus: „Die religiösen und naturwissenschaftlichen Überzeugungen müssen in Einklang gehalten werden und es dürfte wohl nicht zweifelhaft sein, daß für einen ernsthaften Geist kaum eine Wahl bleiben kann" (a. a. O. S. 14).[39]) So spricht er gegen die, „die die freie Richtung der Naturwissenschaften als gefährlich, revolutionär, weltumstürzend darstellen". Unwillkürlich wird man an den Zauberlehrling erinnert: Freilich Virchow wird durch diese Erinnerung in seinem naiven Vertrauen auf die Macht der Wissenschaft nicht gestört. Die Wissenschaft ist für ihn die Naturwissenschaft, ihre Grenzen sind die Grenzen des menschlichen Wissens. Naturwissenschaftlich ist es freilich unmöglich, die unleugbare Tatsache des Bewußtseins zu erklären, der letzte Grund und auch der letzte Zweck aller Dinge ist unerforschlich. So endigt er freilich nicht im Materialismus, aber im Agnostizismus: Weil für ihn die Wissenschaft die einzige volksbeherrschende Macht und die Naturwissenschaft die einzige Wissenschaft ist, so muß sie auch die praktischen und ethischen Fragen beantworten. „Alle Wissenschaft, alles Denken, das sich mit transzendenten Dingen beschäftigt," ruft er Lotze zu, „ist unpraktisch, es bleibt übrig die „Forderung des Humanismus" (dieses Schlagwort teilt er mit den Hegelianern), dem Einzelnen die Möglichkeiten naturgemäßer Entwickelung in so ausgedehntem Maße als möglich zu gewähren". [40])

Die höchste menschliche Aufgabe ist die Befreiung des Individuums, dieses Bedürfnis folgt aus der eigentümlichen Natur des Menschen.

Summa: Aus der Naturforschung allein kann eine Ethik entwickelt werden, alles andere ist Träumerei; der Inhalt dieser Ethik ist politische Freiheit und Fürsorge, keineswegs Sozialismus. Virchow steht im Bannkreise der Bourgeoisie: sein letztes Wort ist: Hygiene, damit ist der Sinn des Lebens gefunden! — Ein merkwürdiges Dokument der Stimmung ist auch die Verehrung für Lucretius, die Mommsen in seiner römischen Geschichte an den Tag legt. Er erscheint philosophisch und literarisch als ein Gipfel der antiken Literatur. So sprach ein Mann, der dem deutschen Idealismus so viel zu verdanken hatte.

Die populären Vertreter des Materialismus waren Büchner und Vogt. Vogt ist zynisch, roh und von absichtlicher Frivolität. Jede Erinnerung nicht nur an die Religionsgeschichte, sondern an die Geschichte der Philosophie ist hier völlig verschollen. Das Denken ist deshalb voll grober Widersprüche. Wie Wagners Interesse die Unsterblichkeit der Seele ist, so ist Vogt's Interesse der Kampf dagegen, „wenn auch alle Moral, alle moralische Weltordnung vernichtet würde, auch wenn dies die letzte Konsequenz wäre, so würden wir sie ungescheut aussprechen, weil wir keine Rücksicht kennen, als die Wahrheit", d. h. in seinem Sinne als die materialistische Weltanschauung. Wie groß die Konfusion war, zeigt ein Satz wie der, „daß das Denken nicht weiter gehen könne, als die Erkenntnis". Die moralische Konsequenz des Materialismus ist höchst einfach: „Das Geschrei um die moralische Weltordnung gleicht dem Zetern der Fuhrleute über die Eisenbahnen."[41]) „Wir erschrecken nicht," sagt Vogt wohlgemut, „weil der Gedanke einer Vergeltung nach dem Tode ersetzt wird durch die Pflege und Ausbildung des Gattungsgefühls, welches uns zuruft, alle Menschen seien gleichberechtigt, zu jedem Genuß, den ihnen das Leben bieten kann." Wie das Gattungsgefühl entsteht, wie aus ihm das Bewußtsein der Gleichberechtigung entsteht, das alles bleibt mit größter Harmlosigkeit unbeantwortet, dunkle Erinnerungen an idealistische Gedankengänge ersetzen alles Nachdenken, nur eins verdient hervorgehoben zu werden, daß das gleiche Recht aller Menschen sich hier auf jeden Genuß, den das Leben bietet, richtet. Damit war in großer Gedankenlosigkeit die Losung ausgegeben, die ihren Widerhall in der Masse finden sollte, der Philister strich sich ein Streichholz an, um seine Studierlampe

anzustecken, ohne zu ahnen, daß die Funken in ein Pulverfaß flogen.

Höher steht Büchner; der Ursprung seines Denkens in der Naturphilosophie ist deutlich. Er leugnet den Geist nicht eigentlich, Geist und Natur ist dasselbe,[42]) deswegen sind die Naturgesetze Vernunftgesetze und umgekehrt die Gesetze des Denkens sind die Gesetze der Welt, die Gesetze der Natur spiegeln sich im menschlichen Geist wieder. Das sind unklare Erinnerungen an die Identitätsphilosophie. Denn daneben stellt er wieder Vernunft und Naturgesetze in einen ausschließenden Gegensatz: entweder Vernunft oder Naturgesetze regieren die Welt. Aber dieser Widerspruch steht lediglich im Dienste des Atheismus, denn der beherrschende Satz lautet, daß die Welt weder geschaffen ist, noch regiert wird.[43]) Der Dualismus ist hier nur in Worten überwunden, gelegentlich bricht er immer wieder hervor, so wenn Büchner sagt, daß beim einen Menschen der Geist, beim andern die Materie überwiegt. Geist wird einfach mit Kraft identifiziert, und das ganze Denken bewegt sich in dem Dualismus von Kraft und Stoff; dabei soll die Kraft etwas Immaterielles sein, an sich die Materie ausschließend, oder ihr entgegen gesetzt. Das ist ein vollständiger Dualismus, nur daß anstatt des Geistes die Kraft; steht sie soll nicht möglich sein, ohne ein materielles Substrat. Die Seelenfunktion ist eine besondere Äußerungsweise der Lebenskraft, bedingt durch die eigentümliche Konstruktion des Gehirnmaterials. Hier stehen Seele und Lebenskraft nebeneinander; soweit die Sache klar gedacht ist, beruht sie auf dem Hylozoismus: „Wir haben kein Recht, dem Stoff zu mißtrauen und ihm die Möglichkeit wunderbarer Effekte abzusprechen, sie ist das Produkt einer eigentümlichen Zusammensetzung der Gehirn-Materie," eine „Funktion des Gehirns", die mit ihm aufhört. Somit wurzelt und gipfelt auch dieser Materialismus in der Polemik gegen die Unsterblichkeitslehre, die als ein abschreckender Gedanke abgewiesen wird, und aus dem unmoralischen Lohngedanken entstanden sein soll. „Der Tod ist die sicherste Rechnung, die gemacht werden kann und der unvermeidliche Schlußstein jedes individuellen Daseins." [44])

Nur ein einziger von den großen Naturforschern griff in den Materialismusstreit ein, indem er gegen die Materialisten Partei ergriff. Es war Justus von Liebig (1859). Er erkannte an, daß der Materialismus ein relatives Recht habe durch seinen Widerspruch gegen die unklare Art, in der die spekulative Naturphilosophie eine

Lebenskraft annahm, die mit schöpferischer Kraft den Organismus und seine Bestandteile auf seine eigene Weise erzeuge, ernähre und erhalte. Aber auch er hielt im Gegensatz zu den Materialisten an der Idee einer Lebenskraft fest, die als eine den Organismus formende Kraft die chemischen Vorgänge als Mittel sich unterordne, „deren Diener also die unorganischen Kräfte sind". Er formulierte seinen Widerspruch gegen die Naturphilosophen wie gegen die Materialisten in dem Satz: „Unter dem Einfluß einer nicht chemischen Ursache wirken in dem Organismus auch chemische Kräfte. Nur infolge dieser beherrschenden Ursache und nicht von selbst ordnen sich die Elemente." Die Lebenskraft ist also das organisierende Prinzip. In der Leugnung dieser Lebenskraft sah er den naturphilosophischen Fehler des Materialismus. Weil sie es ist, die den Organismus durch Vermittlung chemischer Kräfte bildet, so ist es nicht möglich, ihn künstlich durch den Zusammentritt chemischer Kräfte zu bilden. Vielmehr offenbart sich in ihm das schöpferische Prinzip, welches in der Natur waltet. Ohne ein solches läßt sich nicht einmal die Entstehung der ersten Zelle erklären. Das Auftreten des Lebens offenbart einen schöpferischen Akt. Aber auch von einer Kette organischer Wesen, die in einer fortlaufenden Reihe auseinander entstehen, „weiß die strenge wissenschaftliche Forschung nichts." „Eine unendliche Reihe von Jahren, über die die Dilettanten auf das Wohlfeilste verfügen," erklärt die Entstehung der organischen Welt aus einer einfachen Zelle nicht. Noch weniger läßt sich das Selbstbewußtsein oder der intelligente Wille nach dem Gesetz der Erhaltung der Kraft und der Bewegung erklären. Der Organismus ist das Werkzeug, aber nicht der Erzeuger des Bewußtseins, des Gedankens und des Willens. Bewußtsein und Gedanke sind etwas dem chemischen Prozeß und der Bewegung völlig Unvergleichbares, sonst müßte sich auch das Bewußtsein wieder in physische Kraft umsetzen.

Diesem Bahnbrecher der chemischen Forschung galt der Materialismus als Dilettantenwerk. Die Idee der Lebenskraft, durch die er sich über den Materialismus erhob, wurde freilich zunächst besonders durch Lotze aus der Naturphilosophie verdrängt. Aber in veränderter Form ist der Gedanke in der Gegenwart mit der Überwindung des Materialismus wiedergekehrt, ein Beweis, daß er nicht überwunden war, wenn er sich auch in der Form, in der er im ersten Kampf gegen den Materialismus auftrat, nicht halten ließ. Die Idee wies jedenfalls auf die Tatsache hin, die durch die materialistische Naturphilosophie unerklärt

blieb und diente deswegen dazu, das Problem, welches die Materialisten leugneten, aufrecht zu erhalten.

Die zünftige Theologie hüllte sich in diesem Streit im allgemeinen in ein verlegenes Schweigen. Sie umging das Problem entweder mit Hilfe der Kantischen Erkenntnistheorie oder durch Berufung auf die Offenbarung, deren Recht durch das Gewissen bestätigt werde. Nur einer ist zu nennen, der ernsthaft auf die Debatte mit dem Materialismus einging. Das war der Missionsinspektor Friedrich Fabri, dessen Briefe gegen den Materialismus das Interesse und bis zu einem gewissen Grade die Zustimmung des bedeutendsten unter den materialistischen Philosophen Czolbe hervorrief. Was ihn mit Fabri verband, war dessen Realismus oder noch genauer gesagt, biblischer Sensualismus. Czolbe nannte Fabris Schrift „das gründlichste Urteil über den heutigen Materialismus“ [45]) und stellte Fabri das Zeugnis aus, daß er ihn allein verstanden habe. Er bekannte auch, daß er „namentlich in allen sozialen Beziehungen der biblischen Theologie unendlich näher stehe als die meisten eine Ahnung haben“. Wes Geistes Kind dieser Kritiker des Materialismus war, das zeigen die Programmworte, die über jedem der Briefe stehen. Sie sind von Hamann, Baader, St. Martin und Jakob Böhme. Diesen christlichen Philosophen verdankte Fabri nicht nur seinen Realismus, der es ihm möglich machte, den Sensualismus der Materialisten weithin anzuerkennen, sondern auch den Gegensatz gegen den Zwiespalt von Glauben und Wissen, den er bei Rudolf Wagner nicht weniger als bei Zeller fand.[46]) Sein Glaubensbegriff war der von Hamann, Jakobi und Baader vertretene, wonach Glaube die Voraussetzung aller, auch der sinnlichen Wahrnehmung ist. In jedem Erkenntnisakt findet sich die Dreiheit von Wahrnehmung, Glaube und Schluß; darum ist Glaube Gewißheit, selbst ein Wissen. „Wer nichts glaubt, der weiß nichts.“ Jeder Erkenntnis geht eine Wahrnehmung und ein Glaubensakt voraus.

Von den christlichen Philosophen hatte Fabri ferner den Voluntarismus übernommen. Er warf deswegen Virchow vor, daß er neben dem Denken und Empfinden keinen Willen kenne.[47]) Denselben Vorwurf hatte Lotze[48]) schon Czolbe gemacht. Er war für die Auseinandersetzung mit dem Materialismus bedeutsam. Denn nun erschien der menschliche Geist, das Bewußtsein, nur als ein passiver Schauplatz, auf dem sich lediglich Ereignisse abspielen, die von außen hereingetragen sind. Ein Bewußtsein, in dem lediglich

etwas geschieht, ohne daß es als aktive Kraft wirkt, konnte man sich einbilden als Funktion des Gehirns erklärt zu haben. Ebenso konnte Fabri den Materialisten vorwerfen, daß sie schon mit dem Begriff der Kraft, wenn sie ihn neben den der Materie stellten, etwas Übersinnliches und damit ein mystisches Element in der Natur anerkannt hatten.[49])

Unter den Philosophen, die in den Materialismus-Streit eingegriffen haben, steht Lotze am höchsten. Er bekannte sich in diesem Streit ausdrücklich zum Idealismus und machte sich anheischig, diese seine Überzeugung wissenschaftlich zu vertreten. Der Zwiespalt zwischen einer materialistischen Auffassung, welche die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens leugnet und dem Glauben an beide, trotz ihrer — wissenschaftlich angesehenen — Unmöglichkeit, war ihm unerträglich. „In der Wissenschaft diesem Prinzip zu folgen und sich für die Trostlosigkeit seiner Resultate schadlos zu halten, indem man im Glauben ein anderes Prinzip umfaßt," das nennt er, mit einem Bilde, das in diesen Streitigkeiten häufig wiederholt worden ist, „eine eigentümliche Art doppelter Buchhaltung". „Man kann die Unmöglichkeit eines wissenschaftlichen Beweises für die Unsterblichkeit einsehen und dennoch an sie glauben, aber vorzugeben, man sei von der Unmöglichkeit der Unsterblichkeit oder der Freiheit wissenschaftlich überzeugt und dennoch zu verlangen, daß man sie glaube, dies ist ein widersinniges Spiel." Nicht erst ethische Postulate, sondern „rein theoretische Betrachtungen zeigen uns die Unzulässigkeit der materialistischen Auffassung".[50]) Lotze wendet sich nun gegen Rudolf Wagner, der aus der Substantialität der Seele „nach einem gewissen Geburtsrecht einen selbstverständlichen Anspruch auf ewige Existenz" ableitet.[51]) Die Seele ist nicht Substanz, sondern „ein Moment der Idee, dessen Inhalt in der Form eines Gedankens gefaßt worden ist".[52]) Denn der Grund aller Wirklichkeit ist nicht im Stoff, sondern im Gedenken. „Alles, was ist, erhält sein Dasein allein von dem, was um seines inneren Wertes willen sein soll." Lotze teilt deswegen „die Voraussetzungen des Idealismus, daß nur so viel und nur solches in der Welt existiert, was zugleich in dem Sinne einer wertvollen Idee, die ihr Wesen bildet, seine notwendige Stelle hat".[53]) Hiernach hängt die Fortdauer der Seele von ihrem Wert ab. „Es kann sein, daß die Gnade der Idee ein Dasein ins Unendliche aufrecht erhält, das aus eigener Machtvollkommenheit seine Natur darauf kein Anrecht hat."[54]) Also nicht die Substanz, sondern die Idee, d. h. der

Wert, verleiht Realität. Wenn also ein Mensch „von so hohem Werte ist, daß er in dem Ganzen der Welt unverlierbar erhalten zu werden verdient, so werden wir glauben können, daß er erhalten wird".[55]) Diese Antwort ist Lotze's letztes Wort geblieben. Er hat denselben Gedanken im Mikrokosmos wiederholt.[56]) „Das wird ewig dauern, was um seines Wertes und seines Sinnes willen ein beständiges Glied der Weltordnung sein muß. Das alles wird zugrunde gehen, dem dieser erhaltende Wert gebricht. Kein anderes höchstes Gesetz unserer Schicksale können wir auffinden als dieses. Aber eben dieses ist unanwendbar in unsern menschlichen Händen. Wir können uns nicht vermessen wollen zu bestimmen und zu richten, welche geistige Entwicklung durch die ewige Bedeutung, zu welcher sie sich erhoben hat, die Unsterblichkeit sich erwerbe, welcher anderen sie versagt bleibe. Weder ob alle Tierseelen vergänglich, noch ob alle Seelen der Menschen unvergänglich sind, dürfen wir entscheiden wollen, sondern müssen uns auf den Glauben zurückziehen, daß jedem Wesen geschehen werde nach seinem Recht."

Wenn man Lotze als den letzten Vertreter des deutschen Idealismus ansehen will, so war dies dessen letztes Wort zur Frage nach dem ewigen Leben. Wer sich selbst zu einem so hohen Wert entwickelt hat, daß seine Seele ewige Erhaltung verdient, der darf auf ewiges Leben hoffen. Die aristokratische Weltanschauung des Idealismus spricht sich in diesem Gedanken aus. Bei aller Achtung vor der Energie, mit der Lotze den Idealismus mit der mechanischen Naturanschauung verbunden hat, und vor dem Mut, mit dem er seine Überzeugung bekannt und wissenschaftlich vertreten hat, kann man doch nicht verkennen, wie unsicher das Resultat war. Hier wird das ewige Leben verdient durch den hohen Wert, den die Seele erworben hat. Eine gewisse Hoffnung, Glauben an das ewige Leben war damit unmöglich gemacht. Jeder Zweifel am eigenen Wert, der erkannte, wie wenig der Mensch ist, mußte diesen Glauben an das ewige Leben stören. Trotzdem hat Lotze mit der Unsterblichkeitshoffnung noch eine andre Frage beantwortet, nämlich die nach dem Sinn der Geschichte. Dieser letzte Philosoph, der es gewagt hat, eine Weltanschauung zu entwerfen, war doch gerade an der Wissenschaft irre geworden, in die der Idealismus auslief, nämlich an der Philosophie der Geschichte. Die Kritik aller bisherigen Versuche zu einer Geschichtsphilosophie, die er im dritten Bande des Mikrokosmos gegeben hat, war ein Zweifel an allen bis dahin gegebenen Antworten auf die Frage nach dem

Sinn der Geschichte. Am schärfsten war seine Kritik der Hegelschen Geschichtsphilosophie. Der Formalismus, der sich mit der Durchführung eines logischen Gesetzes im Geschichtslauf zufrieden gab, beruhte nach seinem Urteil auf einem Gottesgedanken, der ohne jeden religiösen Wert war. So endigt die stolze deutsche Geschichtsphilosophie bei einem Denker, der dem Idealismus so nahe stand wie Lotze mit einem Verzicht auf jedes Verständnis der Geschichte als eines Ganzen. Dieses Eingeständnis eines für menschliches Erkennen undurchdringlichen Geheimnisses ließ doch einen Sinn der Geschichte gelten, der auch dann noch besteht, wenn er uns unbekannt bleibt. Der Verzicht, der in dieser Kritik lag, stach immerhin wohltuend von der Allwissenheit der idealistischen Spekulation ab.

So blieb auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte nur eine Antwort übrig. Sie ist der Schauplatz, auf dem die individuellen Geister an vergänglichen Übungsbeispielen ausgebildet werden für einen unfaßbaren überirdischen Beruf in einem jenseitigen Reiche der Geister. Das Ziel der Geschichte liegt also nicht am Ende ihrer Linie, sondern über jedem einzelnen Punkte dieser Linie im Jenseits. Damit war Lotze in diesen wie in anderen Punkten seiner Religionsphilosophie wieder zur Aufklärung zurückgelenkt. Die Unsterblichkeitshoffnung war ein Postulat, ohne welches die Geschichte ganz sinnlos sein würde. Von der Idee eines Reiches Gottes, welches in der Geschichte und durch sie verwirklicht wird, dessen Kommen also der Sinn der Geschichte ist, blieb nur der Glaube an ein rein jenseitiges Geisterreich übrig, wie er auch der Aufklärung geblieben war. Aber der Gedanke, den die Überwinder der Aufklärung verworfen hatten, daß diese Welt und die Geschichte nichts anderes ist als ein Vorplatz, ein Wartezimmer, rückte wieder in bedenkliche Nähe und stellte den ganzen Gewinn der idealistischen Geschichtsphilosophie wieder in Frage. Indem sie verschwand, geriet die Weltanschauung in Gefahr, auf den Boden der Aufklärung zurückzusinken. Aber jedenfalls kehrte damit der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele in der Form eines Postulates wieder, ein Glaube, den der absolute Idealismus zur Deutung der Geschichte entbehren zu können meinte.

Der rationalistische Zug, den die Geschichtsbetrachtung hiermit bekam, hing damit zusammen, daß Lotze in seiner Religionsphilosophie auf den Begriff der Offenbarung verzichtete. Damit war denn auch die Grundlage aller Geschichtsphilosophie, daß die Geschichte Offenbarung ist, aufgegeben und der Verzicht auf ein Verständnis

der Geschichte folgerichtig. Denn auf der Idee einer Offenbarung in der Geschichte beruht die Geschichtsphilosophie.

Trotzdem gründete sich die Unsterblichkeitshoffnung Lotzes auf seinen Gottesglauben. Denn wenn es der Wert der durch ihre Lebensgeschichte ausgebildeten Seele ist, welcher ihr eine ewige Erhaltung sichert, so folgt ihre Unsterblichkeit nicht aus ihrem eigenen Wesen, wie die vorkantische Philosophie sie begründet hatte, sondern aus dem Willen des Gottes, der die Seele um ihres im Leben erworbenen Wertes willen ewig erhält. Ihre Unsterblichkeit beruht auf dem Innewirken der göttlichen Kraft in ihr, aus welcher sie entstanden ist und durch welche sie erhalten wird, wie denn auf der Allwirksamkeit Gottes der gesamte Bestand der Welt beruht. Da Lotze das Leben der Seele nur in ihrem Selbstbewußtsein sah, so ging er in diesem Gedanken soweit, daß er die Zustände der Bewußtlosigkeit als ein Nichtsein der Seele auffaßte. Sie ist „eine Melodie mit Pausen", die solange dauern, bis „der ewige Weltgeist die Bedingungen wiederhergestellt" hat, die ihre bewußte Existenz ermöglichen.

Es ist also auch bei Lotze klar, daß der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele im Glauben an Gott begründet ist. Die Kritik Feuerbachs an der Unsterblichkeitshoffnung wird dadurch bestätigt. Die Überwindung des Materialismus, die sich in der Unsterblichkeitshoffnung zeigt, liegt im Gottesgedanken.

Zwar liegt der Gegenbeweis gegen den Materialismus bei Lotze in der Tatsache des Bewußtseins. Auf seiner untersten Stufe, in der Form der einfachsten Empfindung ist es in seiner Einheit, die die Gegenwart durch die Erinnerung mit der Vergangenheit zu einem „Ich" zusammenfaßt, eine der mechanischen Bewegung völlig ungleichartige Tatsache. Alle Versuche, seelische Vorgänge aus der mechanischen Bewegung als deren Ergebnis zu erklären, setzen immer die zu erklärende Tatsache, nämlich das Bewußtsein, innerhalb dessen diese Vorgänge sich abspielen, ja deren Akte diese Vorgänge sind, voraus. Aber diese rein psychologische Überwindung des Materialismus vollendet sich doch erst im Gottesbegriff. Es ist nicht wie noch bei Trendelenburg und Fechner in der Methode des objektiven Idealismus begründet, d. h. in der Erkenntnis des objektiven Charakters der Vernunft, in der Übereinstimmung des Denkgesetzes mit dem Naturgesetz. Vielmehr schließt sich Lotze über den Idealismus und die Aufklärung zurück an den Gottesgedanken von Leibniz an: nicht sowohl das Erkennen als das Wirken der Dinge aufeinander, dessen

eine Äußerung nur das Erkennen ist, erklärt sich daraus, daß alle Dinge einem Wesen, einem Geiste immanent sind, durch dessen allgegenwärtiges Wirken sie leidend und wirkend miteinander in Beziehung stehen und zu einer Einheit verbunden sind. Dieser Gott ist Geist, weil er in sich und für sich lebt, und Persönlichkeit, weil alles, was in ihm geschieht, aus ihm stammt, in ihm seinen tiefsten Grund hat. Er und er allein ist wirklich Person. Da Lotze wohl eine scharfsinnige und überzeugende Kritik des Kantischen Zeitbegriffs gab, aber von da aus einen positiven Begriff der Ewigkeit nicht erreichte, so gelang freilich auch die Vorstellung einer göttlichen Weltregierung nicht, und eben darum blieb schließlich auch die Geschichte unverstanden. Eine Offenbarung der Ewigkeit innerhalb der Zeit blieb ein unfaßbarer Gedanke. Im ganzen aber endigte Lotzes Weltanschauung in einem umfassenden Idealismus und zwar in einem Idealismus sogar in dem von Kant verworfenen Sinne: Denn die wahre Wirklichkeit ist für ihn Gott und die Welt der Geister, die durch ihn und in ihm lebt. Das dunkle Element des Stoffes löste auch Lotze schließlich in Bewußtsein auf — hierin ein Erbe des Idealismus. Der absolute Idealismus kehrt hier insofern noch einmal wieder, als alles Geist und dumpferes oder helleres Bewußtsein ist. Der mechanische Naturprozeß, in dem wir leben und der die Bedingung nicht nur unseres Erkennens, sondern unseres Wirkens ist, ist Erscheinung. Auf dem Gebiete der Erscheinungswelt hat er absolute Giltigkeit, in der wahren Wirklichkeit ist er aufgehoben. Der Mechanismus und Materialismus wird in großem Stil überwunden, indem er im Ganzen anerkannt und überwunden wird. Wenn Lotze durch diese Anerkennung der mechanischen Naturordnung im Gebiete der Erfahrung Realist war, so gestaltete diese Naturphilosophie auch seinen Idealismus um, denn ihm galt nicht die Vernunft und die Idee als die Wirklichkeit, die uns in der Form des Naturprozesses erscheint, sondern der Geist und die Kraft, die sich nicht nur im Erkennen, sondern vor allem im Wirken äußert. Er verwarf deswegen so gut wie Hegel die Forderung Kants, allem Erkennen eine Erkenntnistheorie vorauszuschicken. Ebensowenig übernahm er Kants Lehre von Raum und Zeit, in welcher beide als ganz unerklärliche Formen der Wahrnehmung hingenommen werden. Er lenkte auch in dieser Beziehung zu der viel vorsichtigeren Formel von Leibniz zurück, für welchen beide „wohlbegründete Erscheinungen" waren. Das Raumbild entspricht einer objektiven Ordnung der Dinge, durch welche

diese in einem Wechselverhältnis des Wirkens und Leidens stehen. Denn nicht vom Problem des Erkennens, sondern von dem des Wirkens ging Lotzes Weltanschauung aus. Aber dieses Wirken dachte er sich als Naturforscher in der Analogie des Druckes und Stoßes, die der mechanischen Naturforschung als einzige Form des Geschehens galt. Die aus der Mystik stammende Psychologie und Naturphilosophie, die als den Kern der Dinge den Willen ansah, hat diesen Schüler Herbarts nicht berührt. Er kannte also auch nicht den Gegensatz von Gut und Böse als Weltproblem. Damit hing der Optimismus zusammen, den er ebenfalls von Leibniz übernommen hatte, ohne sich dessen Begründung anzueignen. Sein Optimismus war ästhetisch, wie er denn mit fast allen idealistischen Philosophen ein feiner Ästhetiker war: seine Geschichte der Ästhetik gehört zu seinen besten Werken. Schließlich ist die Welt im ganzen angesehen auch für ihn ein Kunstwerk. Über das Problem des Leidens, noch mehr aber über das der Sünde und der Schuld, gleitet er leicht hinweg. Daraus ergibt sich der rationalistische Charakter seiner Religionsphilosophie: Kind Gottes und Reich Gottes sind für ihn nur Betrachtungsweisen natürlicher Tatsachen. In dieser Betrachtungsweise, aber nicht in der Vollmacht, „ein Kind Gottes zu werden," besteht die Religion. Jesus hat deswegen auch keine reelle Bedeutung für sie. Ein Spiegelbild dieser Leichtigkeit ist der glatte, gläserne Stil. Alle Schwierigkeiten scheinen überwunden. Er ist als Denker scharf aber nicht tief. Dieser Optimismus erschien der neuen Zeit nicht ganz ohne Grund als oberflächlich. Lotze zog sich den Gegensatz von Strauß und E. v. Hartmann und auch von deren Gegner Nietzsche zu. Er hat damit nur den Beweis geliefert, daß eine schematische Vereinigung von mechanischer Naturbetrachtung und idealistischer Geistesphilosophie noch nicht genügte, um den Idealismus in die neue Zeit hinüberzurretten. Die idealistische Betrachtungsweise erschien bei ihm immer nur neben den Forderungen der Wissenschaft als ein Bedürfnis des Gemütes, von dem die Pessimisten sich fragten, mit welchem Recht es sich eigentlich geltend machen dürfe. So hat denn auch dieser reiche, feine und scharfe Geist den Verfall des Idealismus nicht aufgehalten und den Strom des hereinbrechenden Materialismus nicht einzudämmen vermocht.

Mit Strauß ist endlich auch die Hegelsche Philosophie in den Materialismus eingemündet. Damit erreichte auch sie ihr Ende. Während Strauß früher ein Gegner des Materialismus war, erschien

ihm schließlich der Gegensatz von Materialismus und Idealismus untergeordnet im Vergleich zu dem Gegensatz von Monismus und Dualismus. Sein Monismus, zunächst ein hochgespannter Idealismus, schlägt ganz nach dem Rezept von Hegels Logik in Materialismus um. Eine zusammenfassende Darstellung der materialistischen Weltanschauung „gibt der alte und der neue Glaube". Die Weltanschauung ist aufgebaut auf die Kosmogonie von Kant und eingeordnet in den Entwicklungsgedanken. Das Prinzip ist der Ausschluß jedes Wunders, d. h. jedes schöpferischen Aktes, auch in der Form, in der Kant und Darwin ihn noch stehen lassen. Über die durch den Materialismus unerklärten Probleme gleitet Strauß leicht hinweg, er denkt dogmatisch. Die Entstehung des organischen Lebens aus dem unorganischen, aus der materialistisch gedachten, mechanisch sich entwickelnden Materie gilt ihm als gelöst. Das Leben ist die komplizierteste Art der Mechanik, das ist die Weltanschauung des Cartesius. Sie gilt Strauß durch die Naturforschung als bestätigt, die Entstehung des Organischen aus dem Unorganischen scheint ihm bewiesen, einen Rückschluß auf den inneren Charakter der Materie, der sich hieraus ergeben würde, macht er nicht, die Naturphilosophie ist vergessen.

Eine wirkliche Durchführung der materialistischen Weltanschauung scheint ihm der Darwinismus zu ermöglichen, denn er hat zunächst die Festigkeit der Arten aufgelöst. Feste Arten setzen den Schöpfungsbegriff voraus, deswegen ist die Wahl entweder Wunder oder der darwinistische Entwicklungsgedanke, damit ist die Frage entschieden. Die Form der Entwicklung ist der Kampf ums Dasein, d. h. die Konkurrenz, wie Strauß mit Recht bemerkt, ein echt englischer Gedanke, die Übertragung eines Prinzips des sozialen Kampfes auf die Natur. So ist auch die Entstehung des Menschen begreiflich. „Kleinste Schritte und größte Zeiträume, können wir sagen, sind die beiden Zauberformeln, mittels deren die jetzige Naturwissenschaft die Rätsel des Universums löst, die beiden Dietriche, „durch welche sie die Pforten, die früher nur dem Wunder sich aufzutun im Rufe standen, auf ganz natürlichem Wege öffnet".[57]) Die Bilder sind charakteristisch, an die Stelle des Wunders tritt der Zauber, an die Stelle des Schlüssels der Dietrich. Ist ein Problem unlösbar, eine Tatsache unerklärlich, so werden einfach unermeßliche Zeiten herbeigerufen, ganz ohne Rücksicht darauf, ob sie dadurch im mindesten erklärlicher wäre, ob man sich dem zu erreichenden Ziel selbst in

unendlichen Zeiten auch nur um einen Schritt nähert. Am schnellsten wird Strauß mit der wunderbarsten Tatsache fertig, mit der Sprache; Qualitative Differenzen sollen durch „eine Unzahl kleinster, unmerklicher Fortschritte begreiflich werden". „Es ging damit Schrittchen für Schrittchen, und es fehlte dazu im mindesten nicht an Zeit. Daß der Affe jetzt nicht sprechen lernt, wird mit der einfachen Bemerkung abgetan: „Es ist ja hier nicht von dem jetzigen Affen die Rede." „Als er die Sprache einmal, wie unvollkommen auch, gefunden hatte, ging es, versichert Strauß, gegen früher mit beschleunigter Geschwindigkeit weiter;" die ganze reiche Arbeit, die von Hamann, Herder und Humboldt über die Entstehung der Sprache geleistet war, wird durch diese Bemerkungen ersetzt.

Die entscheidende Frage ist die Frage nach der Seele. Da für alle dualistischen Theorien der Zusammenhang zwischen Leib und Seele unerklärlich ist, so entstehen aus der Annahme der Seele nur Schwierigkeiten. Die Tatsache ist unerklärlich, also wird sie geleugnet. Für Strauß scheint die Entstehung der Seele durch das Gesetz von der Erhaltung der Kraft vollkommen erklärt: Bewegung verwandelt sich in Wärme, warum nicht auch in Empfindung? Hier ist das Problem nicht einmal erkannt, denn es handelt sich um die Erklärung des Bewußtseins, welches empfindet. „Auf der einen Seite wird der Nerv berührt, auf der andern springt ein Gedanke hervor," sagt Strauß. Gerade als wenn der Gedanke ebenso wahrnehmbar wäre, wie die Bewegung oder die Wärme. Die Entstehung des Gedankens erscheint einfach als eine spezielle Form des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft. Viel vorsichtiger hatte Virchow gesagt: „Selbst wenn sich feststellen ließe, daß das Bewußtsein davon erst durch etwas, das von ihm verschieden ist, erregt wird".[58])

Durch den Darwinismus ist ferner der Zweckbegriff aus der Naturwissenschaft entfernt, wie er durch Spinoza aus der Naturphilosophie entfernt war. Eine unbewußte Zwecktätigkeit der Natur erklärt alles, nach Helmholtz falle das, „was die Arbeit unermeßlicher Reihen von Generationen unter dem Einfluß des darwinischen Entwicklungsgesetzes erzielen kann mit dem zusammen, was die weiseste Weisheit vorbedenkend ersinnen mag". Gerade wenn dies richtig ist, so wird dieser Schlußeffekt nicht durch eine noch so unermeßliche Reihe von Generationen erklärt, denn aus einem blinden oder dummen Willen wird auch durch die allerlängste Zeit keine weiseste Weisheit, eine solche kann sich auch am Schluß nur dann offenbaren,

wenn sie der ganzen Entwicklungsreihe zugrunde liegt, und sie wird nicht im mindesten erklärlicher dadurch, daß man die Entwicklungsreihe länger macht. Während für Kant die materialistisch mechanische Weltanschauung, wenn sie auch die ganze Welt des anorganischen erklären sollte, an einem Grashalm scheitert, gesteht Strauß zwar zu, daß die heutige Wissenschaft dies in Bezug auf die ganze Natur, einschließlich des Menschen, bisher noch nicht geleistet habe, versichert aber, daß sie den sicheren Weg gefunden habe, auf dem sie es künftig werden leisten können.

Während der Kampf ums Dasein nach Schopenhauer den Optimismus widerlegt, verbindet Strauß auch mit ihm seinen idealistischen Optimismus. Er verbindet ihn durch die Bemerkung, daß auch der Schöpfer selbst der Meinung Lessings gewesen wäre, das Ringen dem ruhigen Besitze vorzuziehen. Die Frage nach einem Weltzweck wird freilich peinlich durch die Erkenntnis, daß „alle lebenden und vernünftigen Wesen und alle Arbeiten und Leistungen dieser Wesen, alle Staatenbildungen, alle Werke der Kunst und Wissenschaft nicht bloß aus der Wirklichkeit spurlos verschwunden sein werden, sondern dann auch kein Andenken in irgend einem Geist zurückgelassen haben, da mit der Erde natürlich auch ihre Geschichte zugrunde gehen muß." „Das Ergebnis des irdischen Geschehens . . . war die aufsteigende und mit ihrem Aufsteigen selbst über den einzelnen Niedergang übergreifende Richtung dieser Bewegung". Damit ist freilich der Grundgedanke wieder aufgegeben, denn wenn das Gesetz von der Erhaltung der Kraft auch auf den Geist und die Geschichte angewendet werden soll, so mußte im Geiste selbst die Kraft, die dies alles erzeugt hat, erhalten bleiben. So aber ist der ganze Prozeß ein Spiel ohne jedes Resultat ohne jeden Zweck und Sinn.

Das Bekenntnis von Strauß fand in denselben Kreisen, in welchen sein Leben Jesu und seine Glaubenslehre mit begeisterter Zustimmung begrüßt worden war, eine kühle Aufnahme oder sogar einen lebhaften Widerspruch, besonders bei den genuinen Hegelianern. Daß der Idealismus, dessen verwegenste Ausgestaltung Hegel vertreten hatte, hiermit durch sich selbst vollständig zusammengebrochen war, war allzu deutlich. Historische Bedeutung hat unter den Gegenschriften gegen Strauß nur eine einzige bekommen, die von Nietzsche. Sie knüpfte an den Versuch von Strauß an, auf seine darwinistische Weltanschauung eine idealistische Ethik aufzupfropfen.

Die völlige Verständnisloſigkeit, mit der Strauß dem Angriff Nietzſches gegenüberſtand, zeigt, daß ſich hier eine ganz neue Tendenz meldet, vor der auch er ratlos ſtand. „Das eigentliche Motiv ſeines leidenſchaftlichen Haſſes begreife ich nicht", geſtand er.[52]) Der Grund des Angriffs lag in der Ethik, die Strauß mit der materialiſtiſchen Metaphyſik zu verbinden verſuchte. Er hatte ſelbſt die Empfindung, daß dies der ſchwächſte Teil ſeines Syſtems war. „Die Begründung der Moral empfinde ich entſchieden als den ſchwächſten Punkt meiner Darſtellung",[53]) aber der tiefſte Grund dieſer Schwäche blieb ihm verborgen. Er gründete ſeine Ethik auf das Prinzip der Geſelligkeit und auf die Bedürfniſſe eines geordneten, geſelligen Lebens und verband damit das Prinzip des Mitgefühls. Von dieſem naturaliſtiſchen Grundſatz aus aber ſprang er auf idealiſtiſche Motive über, ohne daß ihm der Riß in ſeinem Gedankengang zum Bewußtſein kam.[54])

Nachdem er die Abſtammung des Menſchen aus der Tierwelt behauptet und alſo den grundſätzlichen Unterſchied zwiſchen Menſch und Tier geleugnet hatte, gründete er doch die Forderung der Humanität auf den Satz: „Vergiß nicht, daß du ein Menſch und kein bloßes Naturweſen biſt." Mit Recht hielt ihm Nietzſche entgegen: „Aber woher erſchallt dieſer Imperativ, wie kann ihn der Menſch in ſich ſelbſt haben, da er doch nach Darwin eben durchaus ein Naturweſen iſt?"[55])

Da der Darwinismus die Grundlage ſeiner materialiſtiſchen Naturanſchauung war, ſo hatte Nietzſche vollkommen recht, wenn er Strauß entgegenhielt, daß er folgerecht aus dem Krieg aller gegen alle und dem Vorrecht des Stärkeren Moralvorſchriften für das Leben hätte ableiten müſſen. Statt deſſen verband er das von Feuerbach ſtammende Prinzip der Geſelligkeit mit dem von Schopenhauer und weiter rückwärts von Hume übernommenen Grundſatz des Mitgefühls. Von dieſen naturaliſtiſchen Prinzipien aus ſprang er auf ein idealiſtiſches Prinzip über, wenn er forderte, daß der Menſch ſich nach der Idee der Gattung zu beſtimmen habe. „Wer in dieſer Art den Gattungsbegriff des Menſchen denkt, ihn nach ſeinem vollen Inhalt begreift, der hat einen feſten Grund für ſein ſittliches Verhalten."[56]) Woher er dieſe Idee hat, und wie er dazu kommt, ſich nach ihr zu beſtimmen, wird nicht erklärt.[57]) Den Kampf ums Daſein ſoll der Menſch durch das Bewußtſein der gegenſeitigen Verpflichtung innerhalb der Gattung zu mildern ſuchen. Im Widerſpruch zu

seinem Naturalismus fordert er, daß der Mensch die Natur in sich beherrschen solle. Er sieht wie die Stoiker, aber im Widerspruch zu seiner Grundanschauung, in der Vernunft den Schutz gegen die Sinnlichkeit. Eine besondere Aufgabe ist die Beherrschung des Geschlechtstriebes. Strauß findet das sexuelle Problem in der monogamischen Ehe gelöst, ohne sich über die ethischen Bedingungen der monogamischen Ehe klar zu sein und ohne jedes Verständnis für die moderne Kritik des christlichen Eheideals.

Ebenso widerspruchsvoll sind seine Urteile über den Krieg. Er erklärt ihn aus der Abstammung des Menschen aus dem Tierreich. Damit beurteilt er ihn nicht wie Hegel als Heldenwerk, sondern als einen Rest tierischer Wildheit. Trotzdem verwirft er den Pazifismus. Nachdem er in der Weltanschauung den Geist geleugnet hat, sieht er den eigentlichen Wert des Lebens, in den höheren geistigen Interessen, in Kunst und Wissenschaft. Diejenige Gesellschaftsordnung und Staatsverfassung, welche die Pflege dieser höchsten Ziele gewährleistet, gilt ihm als die beste. Er hatte kein Verständnis für Amerika und die Zukunft, die dort lag, wie er denn überhaupt keine Witterung für die Zukunft, nichts von Ahnung in sich trug — trotz alles Radikalismus ein durchaus rückwärts gewandter Geist wie es der Philosoph nach dem Urteil des Meisters ja sein sollte. Die Sozialisten haßt und fürchtet er als „die Hunnen und Vandalen der modernen Kultur".[58]) Er sieht im Sozialismus nichts als Neid und Roheit, Bosheit und Dummheit, obgleich der Zusammenhang des Sozialismus mit dem von ihm vertretenen Materialismus ihm nicht verborgen geblieben ist. Dabei kennt er ganz wie die Sozialisten keine andere Grundlage der Familie als das erbliche Eigentum. Der Reichtum gilt ihm als notwendig, weil es ohne ihn weder Wissenschaft noch Kunst gibt. Die Zunahme des Verbrechens leitet er aus der Polemik gegen das Privateigentum ab. Er erklärt sich gegen das allgemeine Stimmrecht und fordert die Beibehaltung der Todesstrafe und zwar als Schreckmittel![59]) In seiner Ratlosigkeit und Angst vor der drohenden sozialen Revolution fordert er von der Staatsgewalt einen Kampf auf Tod und Leben gegen die Sozialdemokratie und wundert sich, daß er nicht kraftvoll genug geführt wird. Er wird zum Anwalt einer Aristokratie des Besitzes, in der ein materialistischer Geist lebt. Das Verhängnisvolle war, daß auch die Sozialisten demselben Materialismus huldigten.[60]) Der ganze Ernst der Lage erklärt sich

aus dieser Einigkeit der beiden erbitterten Gegner im Materialismus. Beide sind religionslos.

An Stelle des Kultus tritt eine aristokratische Bildung, ein ästhetischer Heroenkultus, der Strauß wieder mit Schopenhauer gemeinsam ist. Dadurch zog er sich nicht nur Nietzsches Verachtung, sondern auch den Zorn der Gönner des Sozialismus zu. „Auf diesem ganzen Gebiete, sagte Lange, der Historiker des Materialismus, ist Strauß ebenso absprechend und dogmatisch als kurzsichtig und oberflächlich. Es gehört die ganze Enge des deutschen Philisterlebens früherer Tage dazu, um einigermaßen zu erklären, wie ein Mann von solchem Scharfsinn in diesen Ansichten stecken bleiben konnte.“ [61]) In der Tat, das Schlagwort: „Bildung und Besitz“ stammt von Strauß, ebenso wie das Wort vom „Schatten der Kirche“, in dem „Wir“ nicht leben wollen. An Jesus hat er jetzt vor allen Dingen auszusetzen, daß er den Wert der Kultur nicht gekannt habe.

So verständnislos wie dem Sozialismus stand er dem Pessimismus gegenüber. Er sah in dieser tiefen und ernsten Verstimmung nichts weiter als einen logischen Schulschnitzer. „Wenn die Welt ein Ding ist, das besser nicht wäre, ei so ist ja auch das Denken des Philosophen, das ein Stück dieser Welt bildet, ein Denken, das besser nicht dächte. Der pessimistische Philosoph bemerkt nicht, wie er vor allem auch sein eigenes, die Welt für schlecht erklärendes Denken, für schlecht erklärt, ist aber ein Denken, das die Welt für schlecht erklärt, ein schlechtes Denken, so ist ja die Welt vielmehr gut.“

Diese Oberflächlichkeit bildete für Nietzsche den Anlaß, seinen Haß gegen das deutsche Philistertum an Strauß auszulassen. Er sah in dem Bekenntnis ein typisches Beispiel der deutschen Unkultur, gerade weil sich Strauß auf der Höhe der Bildung zu stehen einbildete. Er fand in ihm nichts als Dreistigkeit und Schwäche, kühne Worte und feiges Sich-Anbequemen, ein Mangel an Kraft und Charakter, Weisheit und Reife. „Wenn ich mir denke, daß junge Männer, ein solches Buch ertragen, ja wertschätzen könnten, so würde ich mit Betrübnis meinen Hoffnungen für die Zukunft entsagen. Dieses Bekenntnis einer ärmlichen, hoffnungslosen und wahrhaft verächtlichen Philisterei sollte der Ausdruck jener vielen Tausende von ‚Wir‘ sein, von denen Strauß redet. . . . Es sind grauenhafte Voraussetzungen für jeden, der dem kommenden Geschlechte zu dem verhelfen möchte, was die Gegenwart nicht hat, — zu einer wahrhaft deutschen Kultur.“ [62])

Diese leidenschaftliche Sprache verriet ein neues Geschlecht, einen weit tieferen Radikalismus, den Strauß nicht mehr verstand. „Die Füße derer, die ihn hinaustrugen waren vor der Tür."

Strauß war ein Erbe Hegels. Mit seinem Bekenntnis endigte der stolze Idealismus Hegels in einer geraden, absteigenden Linie im Materialismus. Der Unterschied von Idealismus und Materialismus war für ihn nur so lange kein bloßer Wortstreit als „beide Systeme noch unvollendet sind. . . . Für mich ist und bleibt die entscheidende Frage: Dualismus oder Materialismus?" [63]) Die unausweichliche Konsequenz des Monismus schien ihm aber der Materialismus zu sein. Das trübe Ende seiner Weltanschauung war Pessimismus im schlimmsten Sinne des Wortes. Eduard von Hartmann zog denn auch klarer als Strauß diese Folgerung, wenn er ganz ähnlich wie Strauß sagte: „Die greise Menschheit wird keinen Erben haben, dem sie ihre angehäuften Reichtümer hinterlassen kann." [64]) Es war nur eine unlogische Schwächlichkeit von Strauß, wenn er dieser notwendigen Schlußfolge nicht ins Gesicht zu sehen wagte, und mit seiner trostlosen Zukunftsaussicht eine optimistische Stimmung zu verbinden versuchte. Er konnte dies nur, indem er krampfhaft an einem egoistischen Eudämonismus festhielt. Das Schlußwort des alten und neuen Glaubens hatte keinen anderen Klang als das freche Wort: Nach uns die Sintflut!

Tatsächlich war der Materialismus, dessen letztes Wort er sprach, der Boden, auf dem der Pessimismus gedieh, dem er mit einem Rest von religiösem Abscheu gegenüberstand. Denn er entstand einfach aus einer Weltanschauung, deren letztes Wort der Tod war. Der Verzicht auf die Unsterblichkeitshoffnung ging unmittelbar in Pessimismus über. Das zeigte die weitere Entwicklung nur allzu deutlich. An Versuchen, diese Entwicklung zu hemmen, hat es nicht gefehlt.

Ein solcher Versuch, den Materialismus erkenntnistheoretisch zu überwinden, ist die Neukantische Philosophie, das deutsche Gegenstück zum englisch-französischen Positivismus. Eins der stärksten Motive dieser Philosophie ist das Interesse, den Materialismus so weit zurückzudrängen, daß noch Raum für religiöse Stimmung und soziale Ethik bleibt. Für die empirische Naturforschung wird das mechanische Weltbild und der Materialismus als Forschungsmethode unbedingt anerkannt. Er gilt in der Welt der Erscheinung. Das mystische Ding an sich ist nicht eine jenseits der Erscheinungswelt liegende

höhere Welt, denn der Kausalitätsbegriff gilt nur auf dem Gebiete der Erfahrung, also innerhalb der Erscheinungswelt. Er darf also nicht gebraucht werden, um von der Erscheinungswelt aus auf eine jenseits derselben liegende Ursache der Erfahrung, auf eine intelligible Welt zu schließen, auf eine Welt der Wahrheit, deren getrübtes Abbild die Erscheinungswelt ist. Das rätselhafte Ding an sich ist als ein bloßer Grenzbegriff erkannt; auch der Welt der Erscheinungen legen wir nach Analogie der Erfahrung eine Ursache unter. Wir müssen sie denken, dürfen sie aber nicht als eine zweite Welt bejahen. Das wahre Wesen der Dinge, das Ding an sich ist nicht nur unbekannt, sondern es ist vermöge unserer Organisation denknotwendig, ohne daß wir wissen, was ihm entspricht. Die intelligible Welt ist eine eingebildete Welt, sofern ihre Annahme aus der Organisation unseres Geistes folgt. Freilich war diese Deutung Kants unhistorisch. Friedrich Albert Lange gab es zu: „Kant wollte nicht einsehen, was schon Plato nicht einsehen wollte, daß die intelligible Welt eine Welt der Dichtung ist. . . . Sein ganzer Bildungsgang und die Zeit, in welcher sein geistiges Leben wurzelte verhinderten ihn hier zum vollen Durchbruch zu kommen."[65]) Weit richtiger hat Schiller die Freiheit in das Reich der Träume und das Ideal in das Reich der Schatten versetzt.

Der Materialismus wird also nicht ergänzt und überwunden durch den Glauben an die objektive Realität einer jenseitigen Welt sondern durch die Dichtung. Sie allein ist auch „ein geistiges Gegengewicht gegen den Pessimismus". Friedrich Albert Lange hatte ein lebhaftes Interesse daran mit der materialistischen Naturbetrachtung religiöse Stimmung und idealistische Ethik zu verbinden. Er hatte erkannt, daß „die Hegelsche Philosophie fast mit Notwendigkeit zum Materialismus führen müsse, denn keine neuere Philosophie hatte den springenden Punkt der philosophischen Kritik so gründlich verdeckt und mit ihren Begriffsgebilden überwuchert, wie dies Hegel mit seiner Lehre von der Identität von Denken und Sein getan hatte. Der ganze Geist eines richtigen Hegelianers war gleichsam darauf geschult und eingeübt, ahnungslos an dem Punkte vorüberzugehen, wo Materialismus und Idealismus sich scheiden."[66]) Mit diesen treffenden Worten bezeichnet Lange das Motiv, welches nach dem Zusammenbruch der idealistischen Spekulation sich in dem Ruf aussprach: zurück zu Kant! Sein tiefstes Interesse war die Sozialethik, und er erkannte, daß sie ohne die Beleuchtung durch eine religiöse Stimmung unmöglich

sei; daß es unmöglich sei, alle Religion auszurotten und deswegen notwendig auf ihren Kern einzugehen. Aber mit noch weit größerer Leidenschaft wie von der idealistischen Spekulation wandte er sich von der Kirche ab. Der eigentliche Fehler der christlichen Dogmatik schien ihm die Verbindung des Glaubens mit der Wahrheit zu sein. Selbst die Vernunftreligion Kants, dem er doch so nahe stand, und die Predigt der Lichtfreunde in den freireligiösen Gemeinden, mit denen er so viel Sympathie hatte, galt ihm noch als dogmatisch, weil sie Wahrheit brauchte. Er sah das Heil in der völligen Lösung des Glaubens von der Wahrheit; „die Religion beruht auf Dichtung und nicht auf Fürwahrhalten". Die schaffende Idee, die produktive Vernunft, dieser Schöpfer-Gott des Idealismus galt ihm als die Quelle der Religion. Der Glaube dichtet und die Liebe dichtet auch. Von einem Gottesglauben ist hier also nicht die Rede, sondern von einer Religion des Ideals. Ihr Dichter ist Schiller und seine philosophische Lyrik ihr Choral, denn auch Kunst und Dichtung kannte er nur in der Form des Idealisierens und dieser Zeitgenosse des beginnenden Realismus konnte von den Künstlern sagen: „Wenn sie gar nicht mehr idealisierten, so wären sie keine Künstler mehr."[67]) Die schöpferische Idee, die die Welt des Ideals erzeugt ist hier nichts weiter als die dichterische Phantasie. „Schillers philosophische Dichtung verleiht dem Ideal eine überwältigende Kraft, indem sie es offen und rückhaltlos in das Gebiet der Phantasie verlegt."[68]) Somit vertritt Lange „das Recht der Dichtung die Religion fortzubilden und zu gestalten".[69]) Gegenüber den Schöpfungen der Kunst erscheint die Welt als unharmonisch und voll von Widerwärtigkeiten. Der Kontrast mit dem Idealbild macht die Wirklichkeit schlecht.

In diesem Gegensatz zwischen Idealbild und Wirklichkeit soll nun der Ursprung alles Optimismus und Pessimismus liegen; aber die Erscheinungswelt, gegen die sich der Pessimismus richtet, ist nicht absolute Wirklichkeit. Was er zerstört ist das Dogma und die Illusionen des Optimismus, aber nicht das Ideal, d. h. das Phantasiebild einer vollkommenen Welt. Darum wird durch die Dichtung der Pessimismus überwunden. Eine Theorie, die nicht nur jeder Erfahrung widerspricht, wie die Geschichte des Pessimismus zeigen wird, sondern die auch in sich widerspruchsvoll ist, weil ja vielmehr gerade durch den Kontrast der Wirklichkeit gegen die Illusionen der Dichtung der Pessimismus geweckt wird.

Lange versucht über ihn zu erheben durch die Erkenntnis, „daß auch unsere Wirklichkeit keine absolute Wirklichkeit ist, sondern Erscheinung"; [70]) andererseits ist die Welt des Ideals, in die die gequälte Menschheit sich flüchten soll, erst recht keine Wirklichkeit. Wir kommen also nirgends zur Ruhe als im Traume. Eine Auskunft, die nur geeignet ist, den Pessimismus noch zu verschärfen.

Aber nun macht Lange den Versuch, auf diese durchaus zwiespältige Weltanschauung eine soziale Ethik zu gründen. Sie war sein eigentliches höchstes Interesse. Er ahnte die ungeheure Gefahr einer Revolution, die unsere ganze Kultur zerstören könnte: „Wir haben das übermäßige Wachsen des Reichtums, wir haben das Proletariat, wir haben den Zerfall der Sitten und der Religion; die Staatsformen der Gegenwart sind alle in ihrem Bestande bedroht, und der Glaube an eine bevorstehende allgemeine und große Revolution ist weit verbreitet und tief eingewurzelt." [71]) Prophetische Worte! Aber wie ist zu helfen? Lange sah die Gefahr einer Verschmelzung der Religion mit dem ethischen Materialismus. Denn bedenklich erschien ihm nicht der dogmatische, sondern der ethische Materialismus. Er erkannte seine Wurzel in der englischen Volkswirtschaftslehre. Hier herrscht das Prinzip des Egoismus, und es scheint wirtschaftlich schöpferisch zu sein. Denn die ausschließliche Verfolgung des eigenen Interesses dient auch der Gemeinschaft am besten. Deswegen müssen, wie es scheint, gerade im Interesse der Gemeinschaft die Regungen der Sympathie unterdrückt werden. Aus dem Zusammenwirken der Sonderinteressen bildet sich eine Harmonie des Ganzen. Wenn jeder nur auf das Seine sieht, so fährt auch das Volksganze am besten.

In Wirklichkeit aber zeigt die Erfahrung unter der Herrschaft des Egoismus eine fortschreitende Zersetzung. Das Prinzip des Egoismus vernichtet das soziale Gleichgewicht. Tatsächlich wirken denn auch im wirtschaftlichen Leben nie nur die Interessen, sondern Gemeinsinn, Mitleid und soziale und ideale Motive. Von ihnen zum Egoismus ist ein Rückschritt der Kultur. Eines der wichtigsten Heilmittel sind die christlichen Ideen, die unmittelbar, instinktartig ohne theoretische Begründung neben dem Materialismus wirken. Die Moral der natürlichen Nächstenliebe läßt sich auch mit dem Materialismus verbinden und auch aus ihm läßt sich das Prinzip der Sympathie ableiten.

Es ist also möglich mit atheistischer Weltanschauung und materialistischer Naturbetrachtung eine idealistische soziale Moral zu verbinden. Es kommt auf das Ideal an, nach welchem der Mensch seine Beziehungen zu den Mitmenschen ordnet.[72]) Die Ideen müssen die kirchlichen und dogmatischen Formen zerbrechen, wenn sie wirken sollen. Sie wirken nur in der Form von versöhnenden Stimmungen, die aus der poetischen Phantasie über die harte Wirklichkeit ausströmen. An Stelle des Kantischen Postulates steht also die dichterische Einkleidung religiöser Ideen, „weil das Gemüt nicht umhin kann, sich ein Wesen vorzustellen, welches uns persönlich liebt und welches seinen starken Arm nach uns ausstreckt, wenn wir in Not sind". Aus diesem Grunde erdichtet die Phantasie einen Vatergott. Das schien der Stimmung zu entsprechen, der C. F. Meyer einen poetischen Ausdruck gegeben hat:

„Was Gott ist wird in Ewigkeit
Kein Mensch ergründen,
Doch will er treu sich allezeit,
Mit uns verbinden."

Im Genuß dieser Poesie erholt sich der Mensch von der harten Wirklichkeit. Von dieser stimmungsmäßigen Wirkung der poetischen Idee hofft Lange eine reelle ethische Wirkung. Neues kann nur entstehen aus einer „ethischen Idee und einer sozialen Leistung".[73]) Die Idee macht willig zum Opfern. „Ideen und Opfer können unsere Kultur noch retten."[74]) Die Frage, inwiefern denn dies poetische Ideal den Egoismus überwindet und die Opferwilligkeit erweckt, beantwortet Lange mit der Auskunft: „Es gibt einen naturgemäßen, wir möchten sagen physischen Grund für die allmähliche Verdrängung des Egoismus durch das Wohlgefallen an der harmonischen Ordnung der Erscheinungswelt und zunächst durch gemeinsame Interessen der Mitmenschen." So schließt er denn mit der Aussicht, daß die kommende soziale Entscheidungsschlacht vielleicht „einem Erdbeben gleich die Ruinen einer vergangenen Weltperiode donnernd in den Staub wirft und Millionen unter den Trümmern begräbt: gewiß wird die neue Zeit nicht siegen, es sei denn unter dem Banner einer großen Idee, die den Egoismus hinwegfegt und menschliche Vollkommenheit in menschlicher Genossenschaft als neues Ziel an die Stelle der rastlosen Arbeit setzt, die allein den persönlichen Vorteil ins Auge faßt".[75])

Der Zwiespalt, der im Idealismus lag, war durch diese Theorie auf die Spitze getrieben. Der Dichter sollte ersetzen, was der Denker zersetzt hatte. Was das Herz ersehnte, das verwarf der Verstand. Das poetische Bild, dessen Unwirklichkeit der denkende Mensch durchschaute, sollte die Kraft haben, die massive Selbstsucht der Masse zu durchbrechen. Eine Religion ohne Wahrheit, ohne Gewißheit Gottes, d. h. ohne Glauben sollte die Kraft haben, durch die Bilder der poetischen Phantasie den Egoismus zu überwinden und einen umfassenden Sozialismus zu begründen.

Es war nur zu begreiflich, daß dieser künstliche Schwebezustand wohl dem Philosophen denkbar erschien, aber dem Volke unfaßbar und unverständlich blieb. Der Versuch, eine idealistische, soziale Ethik auf eine atheistische Weltanschauung und eine materialistische Naturphilosophie zu gründen, schlug völlig fehl. Kleinmütig verzichtet F. A. Lange „auf den schönsten Lohn abmattender Geistesarbeit, dem Unabwendbaren eine leichte Bahn zu bereiten. . . . Die Aussicht dazu ist gering, und wir können uns nicht verhehlen, daß die blinde Leidenschaft der Parteien im Zunehmen ist und daß der rücksichtslose Kampf der Interessen sich mehr und mehr vor dem Einfluß theoretischer Untersuchungen verschließt." Die einfache Logik des Volkes zerriß diese feingesponnene Dialektik und ratlos standen die Nachfahren des Idealismus vor ihrem zertrümmerten Werk. Als der „Volksstaat" mit derber Folgerichtigkeit schrieb: „Entweder es gibt einen Gott, dann wären wir freilich geleimt, oder es gibt keinen Gott, dann können wir an dem Bestehenden ändern, so viel uns beliebt," schrieb Treitschke verzweifelt: „Also die unseligen Menschen sind zu der niedrigsten Stufe des Denkens, die ein vernünftiges Wesen erreichen kann, herabgesunken." [76])

In Wirklichkeit kündigte sich in diesem Aufeinanderprallen der Meinungen das Ende des Idealismus an.

Eine besondere Frage ist es, ob und in wie weit der moderne Materialismus auch auf die Welt der Bauern gewirkt hat. Jeder Kenner des Landvolkes weiß, daß es nicht nur einen primitiven Glauben, sondern auch einen primitiven Unglauben gibt. Einen solchen, der nicht aus den oberen Schichten des Volkes nach unten herabgesickert ist und auch nicht aus literarischer Vermittlung stammt. Religiöse, so gut wie sexuelle Aufklärung, und damit Unglaube und Unsitte entsteht im Landvolk aus dem engen Zusammenleben mit der Natur. Man findet deswegen auf dem Lande als unterste Schicht

der Religion, die durch die christliche Erziehung keineswegs verdrängt ist, die primitiven animistischen Vorstellungen und Empfindungen, die sich durch die ganze Religionsgeschichte hindurchziehen. Der deutsche Volksaberglaube ist einfach der Rest ursprünglichen Heidentums. Christlicher Glaube ist auch im „christlichen" Volke niemals etwas Natürliches. Die religiöse Stimmung und Überzeugung, die man als selbstverständlich voraussetzen darf, ist ein Gemisch von Unglaube und Aberglaube, aber keineswegs ein kindlicher, durch die moderne Kritik noch nicht gestörter Glaube. So pflegt man sich in den großstädtischen Bildungsschichten, besonders soweit sie den christlichen Überzeugungen fernstehen, die religiösen Zustände auf dem Lande zu denken. Damit verbindet sich dann die verfehlte, religionsgeschichtliche Theorie, daß die Volksfrömmigkeit aus diesen primitiven Vorstellungen erwachsen sei und, erst durch die Aufklärung überwunden, verschwinde. Eine völlig falsche, von der modernen Kritik aus konstruierte Vorstellung über die Art, wie der Unglaube ins Landvolk eingedrungen sei, bekommt man z. B. bei einem so gründlichen Kenner des Landvolkes wie Anzengruber. Bei ihm dient die Schilderung des ländlichen Unglaubens, z. B. in der Dorfnovelle: „Wie der Huber ungläubig ward" lediglich seiner religiösen Kritik und Polemik. In Wirklichkeit entsteht auch im Landvolk christlicher Nationen der Glaube, wie überall und zu allen Zeiten, im scharfen Kampf gegen die primitiven, natürlichen Vorstellungen und die Volkssitte — also nicht aus ihr. Es ist deshalb für jeden Kenner des Volkes, wie für jeden, der Ursprung und Grund der christlichen Überzeugung versteht, nicht verwunderlich oder verwirrend, daß man, wie einer der besten Kenner dieser Dinge über den ländlichen Unsterblichkeitsglauben sagt, „bei unserm Landvolk nicht einfach die christliche Himmelshoffnung voraussetzen darf".[77]) Er hebt hervor, daß die Aufklärung dem Volke die christliche Hoffnung genommen und „mit ihren ‚überzeugenden Gründen' für die Unsterblichkeit trotz fast allsonntäglicher Wiederholung, auf das Bauerngemüt im allgemeinen nicht den gewünschten Eindruck gemacht habe". Der Bauer blieb bei seinem primitiven Aberglauben. Dieser Kenner des Landvolkes hat als Grund des steigenden Unglaubens beobachtet, „daß, infolge innerer und äußerer Lebensbereicherung, auch das Lebensgefühl, die Lebensschätzung und die Lebenslust allmählich sehr gestiegen sind". Er faßt seine Erfahrung in das pessimistische Urteil zusammen: „Eine christliche Sterbensfreudigkeit habe ich bei Landleuten noch niemals

gefunden," unterläßt jedoch nicht, einschränkend hinzuzufügen: „Doch möchte ich bei ihrer durchgängigen Scheu vor religiöser Aussprache darum noch keineswegs auf eigentlichen Unglauben in diesem Punkte schließen." Man darf bei dieser Schilderung nicht vergessen, daß sie sich auf Thüringen, den religiös-unfruchtbarsten Landstrich Deutschlands im 19. Jahrhundert bezieht.

Wie weit die Unsterblichkeits-Hoffnung im deutschen Volke verbreitet, und in welchem Umfange sie erschüttert ist, das hat ein so gründlicher Kenner des deutschen Volkslebens in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wie der Kulturhistoriker Riehl, dargestellt. Die Wirkungen des Glaubens an die Unsterblichkeit, sagt er mit Recht, lassen sich beobachten. Der „durch und durch idealistische Unsterblichkeitsglaube hat zugleich alle Zeit die allerrealste Wirkung auf die Menschen ausgeübt, indem er sie im Kampf ums Dasein ermutigte und über die Härten des Lebens tröstete, über die Ungerechtigkeiten dieser Welt emporhob und dem menschlichen Gesamtwirken einen Hauch der Harmonie gab, im Vorschauen geahnter höchster Harmonien". Mit Recht hebt Riehl hervor, daß der „Gedanke des Wiedersehens häufig den stärksten mitunter den einzigen Antrieb zum Glauben an die persönliche Fortdauer birgt". „Wer sich auch weiter nichts denkt, der denkt doch an ein Wiedersehen." So steht es seit der Aufklärung, und in diesem Motiv des Unsterblichkeitsglaubens liegt zugleich seine Schwäche. Daraus erklärt sich die Neigung, die ebenfalls seit der Aufklärung bis in die moderne Theosophie hinein sich immer wieder findet: durch einen Verkehr mit den Verstorbenen eine Art von Erfahrungsbeweis für das Jenseits zu finden. Riehl hat erkannt, daß „die tiefste Erschütterung des Unsterblichkeitsglaubens in unserer Zeit keineswegs von den Resultaten der Naturforschung über die körperlichen Organe unseres Geistes, sondern von herrschenden Geistesströmungen ganz anderer Art kommt." Er denkt dabei an den modernen Pessimismus.[78]) Die Frage ob auch noch unsere heutige Gesellschaft den Glauben an die Unsterblichkeit voraussetzt, beantwortet er unbedingt mit ja. „Wer das Volk unbefangen in allen seinen Schichten beobachtet und in seiner Seele zu lesen weiß, der wird finden, daß die Hoffnung auf ein ewiges Leben auch heute wie ehedem die ungeheure Mehrheit des christlichen Volkes hebt und trägt."[79]) Angesichts der Literatur erscheint dies Urteil freilich optimistisch. Aber die Literatur ist nicht das einzige Symptom der

Stimmung des Volkes. Mit Recht sagt Riehl, um dieses Urteil bestätigt zu finden, „muß man freilich nicht sozial-philosophische und volkswirtschaftliche Bücher nachlesen, sondern unter das Volk gehen und das Volk in allen seinen Schichten studieren, vom Fürsten bis zum Bettelmann". Riehl hat nun auch erkannt, wie entscheidend diese Frage für die Ausbreitung der modernen Sozialdemokratie ist. Die Frage ob unsere heutige Gesellschaft den Glauben an die Unsterblichkeit voraussetzt, sagt er, muß man den Sozialdemokraten vorlegen. Sie haben die Religion als Privatsache erklärt, sie kümmern sich nicht um religiöse Streitigkeiten. „Nur den direkten Kampf gegen den Glauben an ein jenseitiges Leben haben sie in ihr soziales Programm aufgenommen. Sie wissen, daß unsere jetzige Gesellschaftsordnung nur dann gründlich zerstört, d. h. aus dem Bewußtsein des Volkes ausgerottet werden kann, wenn wir uns ganz auf das Diesseits beschränken und den Glauben an ein Jenseits ins Fabelbuch schreiben. Sie wissen, daß der Unsterblichkeitsglaube noch immer einen Grundpfeiler unserer heutigen Gesellschaft bildet".[80])

Damit ist auf einen der wichtigsten Gründe der Ausbreitung des revolutionären Sozialismus hingewiesen. Auch ein Kenner der unteren Volksschichten wie Jeremias Gotthelf hebt in der ersten literarischen Schilderung des Kommunismus, die wir besitzen, in der Erzählung: Jakobs des Handwerksgesellen Wanderungen durch die Schweiz (1846), immer wieder hervor, „daß in dieser Lehre das Leugnen des Jenseits, des persönlichen Fortbestehens insbesondere liegt, versteht sich von selbst". Aber die Kraft dieses Propagandamittels wurde wesentlich dadurch verstärkt, daß die Leugnung des Unsterblichkeitsglaubens in den höchsten Schichten der Bildung und der Gesellschaft entstanden und von dort ins Volk hinuntergesickert ist. Darauf weist in seiner Kritik von Strauß der klassische Historiker des Materialismus und Sozialismus, Friedrich Albert Lange, hin: „Sozialisten und Verehrer der bestehenden sozialen Verhältnisse kommen darin überein, daß sie die Anweisungen der Religion auf das Jenseits verwerfen und das Glück der Menschheit im diesseitigen Leben begründen wollen".[81]) Damit ist der Grundschaden aufgedeckt und die Wehrlosigkeit der modernen Gesellschaft gegen die Sozialdemokratie erklärt. Die alte Waschfrau von Chamisso hatte noch ihre Freude an ihrem Sterbehemde, der arme Mann Uhlands konnte sich noch trösten:

„Einſt öffnet jedem Guten ſich
Dein hoher Freudenſaal,
Dann komm auch ich im Feierkleid
Und ſetze mich zum Mahl."

Die Bauern, die uns Jeremias Gotthelf ſchildert, waren in Geldſachen noch abſolut zuverläſſig „und zwar ohne Schrift und Zins, auf Treu und Glauben hin und auf die himmliſche Rechnung, und es war eben deswegen ſo, weil ſie noch an ein Jenſeits glaubten, wie recht iſt".[82]) Das war vorbei, aber die Schuld trug nicht das Volk, ſondern die, die ihm ſeine Hoffnung genommen hatten. Sie hatten Wind geſät und ernteten Sturm.

Die erſte Frucht dieſer Ausſaat war das geile Wuchern des längſt im ſtillen wachſenden Peſſimismus, für den nun erſt der Boden bereitet war.

Drittes Kapitel.

Der Peſſimismus.

Peſſimiſtiſche Stimmungen gibt es zu allen Zeiten. Geſchichtliche Bedeutung bekommen ſie nur dann, wenn ſie nicht nur das Leben einzelner verdüſtern, ſondern zu einer ſozialen Macht werden, welche die Stimmung des Volkes beherrſcht.

Die Aufklärung war optimiſtiſch. Der Optimismus ſchien ihren Vertretern in ihrer Weltanſchauung begründet zu ſein. Es war keinem von ihnen klar, daß er in Wirklichkeit der Reſt des Vorſehungsglaubens der orthodoxen Zeit war. Er war Glaube im eigentlichen Sinne des Wortes, ausſchließlich im Gottesgedanken begründet und für die Aufklärung die Vorausſetzung jeder Weltanſchauung. Ihr Bekenntnis lautet: „Was Gott tut, das iſt wohlgetan." Dieſe Überzeugung erſchien den Aufklärern als ſelbſtverſtändlich und ihre Beſtreitung als läſterlich und unvernünftig. Indem das Glaubensurteil, das im orthodoxen Vorſehungsglauben lag, zum Erfahrungsurteil geſtempelt wurde, ohne daß man ſich dieſer Verſchiebung bewußt wurde, entſtand der Optimismus, der in Wirklichkeit eine Religion war mit dem Anſpruch einer Weltanſchauung.[1])

Er blieb auch in der Aufklärung nicht unangefochten. Solange aber der Gottesgedanke der Aufklärung unerſchüttert blieb, hielt ſich

auch der Widerschein, den er auf die Weltanschauung warf, der Optimismus. Indem Kant aus einem dogmatischen zum kritischen Philosophen wurde, gab er auch den Optimismus der Aufklärung auf, aber im Idealismus bildete sich eine höhere Form des Optimismus aus und zwar sowohl in seiner Naturphilosophie als in seiner Geschichtsanschauung. Dieser höhere Optimismus, der mit der Sehnsucht des einzelnen nach Glück nichts mehr zu tun hatte, erreichte seinen Höhepunkt in Hegels Philosophie der Geschichte. Aber auch in dieser Form blieb er schon im Idealismus selbst nicht ungestört. Die Stimmung, die sich mit dem Idealismus verband, war wie der Idealismus selbst von Anfang an zwiespältig.

Das unerreichbare Ideal erfüllte seine Gläubigen mit hohem Schwung, aber der Rückschlag konnte nicht ausbleiben.[2]) Er zeigt sich deutlich schon bei Schiller. Die Sehnsucht, die das Ideal erweckt, verdunkelt sich allmählich zur Enttäuschung, zur Entsagung, in der die Wurzel des Pessimismus liegt.[3]) Solche Stimmungen lagen schon den Genossen der Sturm- und Drangperiode nahe. Es war die revolutionäre Auflehnung gegen die bürgerliche Enge, in die das Genie sich eingeklemmt fühlte. Ungeduldig und unbefriedigt suchten sie vergeblich für ihre Kraft nach einem großen Ziel und nach einem Betätigungsfeld, und da es kein öffentliches Leben gab, so verkam die vornehme Jugend Deutschlands im Müßiggang.[4])

Der weithin wirksame Vertreter dieser Stimmung ist Werther. Eine krankhafte Leidenschaft wuchert ungehemmt in dem jedes höheren Inhalts und jeder männlichen Tat baren Leben. So entwickelt sich aus einer aussichtslosen Leidenschaft begreiflicherweise ein Lebensüberdruß, der auf die gleichgestellte und gestimmte Jugend ansteckend wirkte. Der ziellose Drang nach Taten, in den der Idealismus auslief, verstärkte diese Stimmung.[5]) Das Mißverhältnis zwischen dem anspruchsvollen inneren Leben und der philisterhaften Enge der gesellschaftlichen und staatlichen Verhältnisse äußerte sich in zunehmender Bitterkeit. Vor allem aber schlug die Erotik, wenn sie nicht zur Quelle einer dauernden Liebe wurde, nur allzuleicht in Überdruß und Ekel um. Bei den Romantikern ist die pessimistische Stimmung die Kehrseite und das Ende der unendlichen Sehnsucht. Selbst Novalis sucht die Wollust des Schmerzes, das Leiden der Liebe.[6]) Dem aufquellenden Lebensdrang folgt die Müdigkeit. Er lobt sich die ewige Nacht und den ewigen Schlummer und durchläuft alle Stufen der Schwermut bis nahe an den Wahnsinn heran. Wird die

grenzenlose Sehnsucht nicht befriedigt, so verdüstert sie sich allmählich zu einer dumpfbrütenden Verzweiflung. Dieses dunkle Gewölk steht beständig drohend am Horizont der romantischen Welt. Wie in ihrer Erotik so ging auch in ihre Wehmut die Romantik allmählich in die Frechheit und den Weltschmerz des jungen Deutschland über.

Ein Typus des beginnenden Pessimismus ist Platen. Alle charakteristischen Züge des späteren Pessimismus finden sich schon bei ihm: die eigentümliche, und doch psychologisch so begreifliche Verbindung von Selbstüberschätzung und Schwermut, das in der Geschichte des Pessimismus immer wiederkehrende reizbare Geltungsstreben des unbeachtet gebliebenen Talentes, das doch die Anerkennung nicht entbehren kann, das reine Literatenleben ohne Heimat, Haus und Amt, die überbildete Verfeinerung des Geistes, die ihm jede Berührung mit dem als Pöbel verachteten Volk zu einer unerträglichen Qual macht. Die romantische Sehnsucht bekommt einen dunklen Ton, weil der Grund der Verstimmung in dem eigenen dunklen Selbst geahnt wird.

Es hat das Herz sich nie zurecht gefunden
In dieses Lebens ird'schen Paradiesen.
Und frühe fühlt ich in verlass'nen Stunden
Mich auf mein eignes, dunkles Selbst verwiesen,
Und früh begann ein unaussprechlich Sehnen,
Die Brust durch Seufzer mächtig auszudehnen.

Der eigentliche Grundton des echten Pessimismus, für den nicht die Hemmung des Lebens, sondern das Leben selbst das Leid ist, läßt sich schon hören.

Wem Leben Leiden ist und Leiden Leben,
Der mag nach mir, was ich empfand, empfinden.
Wer säh sich in ein Labyrinth begraben,
Aus dem der Ausgang nimmermehr zu finden:
Der kennt mich ganz und fühlet, was ich fühle.

Gelegentlich spricht sich als Hintergrund dieser tiefen Verstimmung ein dunkles Schuldgefühl aus.

O wehe, wie hast du die Tage vollbracht!
Nun stille du sacht
In der Nacht, in der Nacht
Im pochenden Herzen die Reue.

Aber im ganzen wendet sich die tiefe Bitterkeit anklagend an die Welt und es fehlt auch nicht der Ton, den schon Hölderlin an-

geschlagen hatte und der in der Geschichte des deutschen Pessimismus bis in die Gegenwart hinein nicht verklungen ist.

Du weißt es längst: Man kann hienieden
Nichts Schlechteres als ein Deutscher sein.

Viel tiefer als Platen hat sich Lenau im Pessimismus verirrt. Seine innere Entwicklung ist für den Pessimismus in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts im hohen Grade charakteristisch. Er ist der Typus eines Mannes, der den Glauben seiner Kindheit verloren hatte und damit in einen religiösen Zwiespalt geriet, der ihm selbst unerträglich war. Katholisch erzogen gab er in den philosophischen Studien seiner Jugend seine christlichen Überzeugungen zunächst ohne Schwanken und leichten Herzens auf und trat damit in einen scharfen Gegensatz gegen die katholische Kirche, der sich in bittrem Urteil über den Klerus äußerte. Aber auch darin ist seine religiöse Entwicklung typisch, daß der „Angelpunkt, um den sich sein Denken drehte, von Anfang an und bis zum Schluß die Frage der Unsterblichkeit war".[7])

In diesem Punkte setzte sein Zweifel an der kirchlichen Weltanschauung ein. Aber im Unterschiede, z. B. von Gottfried Keller, fühlte er sich durch die Preisgabe der christlichen Hoffnung nicht befreit, sondern dieser Verlust erschütterte ihn tief. Er schrieb bei dem Tode seiner Mutter: „Ich erschrecke bei dem Gedanken völliger Vernichtung."[8]) Die tiefe Schwermut, die sich infolge erotischer Erlebnisse seiner Jugend ausgebildet hatte, und die verschärft durch ein nie ganz überwundenes Schuldgefühl sein Leben von da ab krankhaft verdüsterte, verband sich mit seinem Zweifel, gab seinem inneren und äußeren Leben eine rastlose Unstetigkeit und erfüllte ihn mit krankhafter Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies der Kindheit und Unschuld, das ihm seine Phantasie idealistisch verklärte. Er hat selbst in dem Gedicht Glauben, Wissen, Handeln geschildert, „Wie der Seele Frieden ich verlor":

„Und in der Forschung Wälder trat, ein Tor, ich
Aus jenem gottbeseelten Paradies,
Und all des Herzens fromme Lust verlor ich,
Seit ich des Glaubens treue Spur verließ."

Er sieht nun kein anderes Ende, „als daß wir uns zu seligem Vergessen hinlegen in das traute, dunkle Grab". Und doch war es gerade die Vergänglichkeit, die ihn erschütterte, wie er in dem Gedicht „Die Zweifler" ausspricht.

Mit Geringschätzung und doch mit Neid sieht er auf die, die an das ewige Leben glauben:

„Doch stehn an deinem Ufer frohe Toren
In ihren Traum Unsterblichkeit verloren."

Er endigt mit unsicherem Zweifel:

„Und schlaf' ich einst im Grab so tief,
Und tiefer, denn als Kind ich schlief,
So mag der Tod sich immerhin
Davor als Wächter stellen hin:
Doch ist es anders mir beschlossen,
Soll drüben neu mein Leben sprossen:
Werd' ich gelassen, ohne Zagen,
Auch meine Ewigkeit ertragen."

Zum zweitenmal wurde seine Leidenschaft — wie bei Hölderlin die Liebe zu einer verheirateten Frau — für ihn zu einer religiösen Krisis. Diesem Geschlecht stand die erotische Religion der Romantiker noch nahe. Wie Novalis sah er in seiner Liebe seine Religion. „Ich kann nicht an Gott denken, ohne an dich zu denken. Wenn ich dich liebe, stehe ich bei Gott, denn er ist in dir. Meine Liebe hängt durchaus mit meiner Religion zusammen. Ich kann die eine nicht aufgeben ohne die andere." [9]) Das sind die Töne der Romantik. Auch insofern als seine Religion ein krampfhaftes Suchen und Sehnen blieb, das nicht zum Ziele kam. Bei der Neigung zum Pantheismus, die dem Dichter natürlich war und die er durch sein Spinozastudium genährt hatte, fühlte er doch in der beseelten Natur, wie die Romantiker, wie der spätere Schelling das Leid, das in der Tiefe aller Dinge lauert:

„Trägt Natur auf allen Wegen
Einen großen, ew'gen Schmerz,
Den sie mir als Muttersegen
Heimlich strömet in das Herz?"

In dieser Lage lernte er den dänischen Theologen Martensen kennen, der ihm einen tiefen Eindruck machte und unter dessen Einfluß er seine Zweifel zunächst überwand. Durch Martensen lernte er Franz von Baader kennen. Er war völlig überwältigt durch dessen Geist. „Ein großer, gewaltiger Denker. In einem einstündigen Gespräche mit ihm, wächst man um viele Jahre. Da steigen Gedanken auf! Der Geist wird einem größer, ganz fühlbar größer, um dem großen Gegenmann gewachsen zu sein... Abends verließ ich ihn

mit jener ernsten und fruchtbaren Nachdenklichkeit, die mich überfällt, wenn ich eine große Musik gehört oder in einen Abgrund geblickt oder mit einem großen Menschen gesprochen habe." [10]) Martensen und Baader bestärkten Lenaus frühere Neigung zur Mystik, und unter dem Einfluß dieses Verkehrs ist eine seiner großen Dichtungen „Savonarola" entstanden.

Lenau befreite sich durch diese Dichtung von dem drückenden Einfluß Hegels und legte gegen ihn und Strauß ein Bekenntnis ab, welches Strauß tief verletzte:

„Ich kenne dich und die Genossen,
Ihr zweifelt, deutelt dort und hie,
Ihr habt die Schrift des Herrn verstoßen
Und meint, ein Gottmensch lebte nie.

So zieht in untröstbarer Trauer
Der Wandrer, bis er todesmatt;
Der Glaube an der Seele Dauer
Entfiel ihm wie ein welkes Blatt."

Ebenso deutlich war die Absage an Hegel, an Hegels Lehre von dem Erwachen des Gottes im Selbstbewußtsein des Menschen:

„Nein, Nein! Wem je der Menschheit Klagen
Bis auf den Grund das Herz durchbebt,
Kann den Gedanken nicht ertragen,
Der allen Trost ihm untergräbt."

Allein zu fest war diese Religion mit den erotischen Erlebnissen des Dichters verbunden, als daß sie hätte Stich halten können. Mit dem Erlöschen seiner Leidenschaft erfolgte ein definitiver Rückschlag. In seiner letzten größeren Dichtung „Die Albigenser" wandte sich Lenau wieder zu Hegel zurück, verleugnete die Tendenz des Savonarola, wandte sich von der christlichen Mystik ab und feierte jetzt als seinen Helden den Zweifel. Zwar die Frage nach der Unsterblichkeit stand noch immer im Mittelpunkt seines Denkens und er klammerte sich an diese Hoffnung.[11]) Die alte dunkle Zweifelsucht brach wieder durch und hüllte ihn auf immer in trostlose Schwermut. In der zweiten Auflage des Faust wandte er sich ebensogut gegen die christliche wie gegen die pantheistische Mystik.

„Behaupten will ich fest mein starres Ich,
Mir selbst genug und unerschütterlich,
Niemanden hörig mehr und untertan,
Verfolg ich in mich einwärts meine Bahn."

Er versank in das Dunkel des Wahnsinns, und in schauerlicher Weise erfüllte sich an ihm das Wort, das er einst an die Nacht gerichtet hatte:

„Nimm mit deinem Zauberdunkel
Diese Welt von hinnen mir,
Daß du über meinem Leben
Einsam schwebest für und für."

Indem Lenaus Pessimismus zu diesem furchtbaren Ende führte, erwies er sich trotz aller Pose, von der er von Anfang an nicht frei war, doch als schwerer Ernst, und zwar deswegen, weil er aus einem religiösen Zwiespalt entsprang, der für den Dichter unüberwindlich war. Er war ein Opfer der religiösen Krisis seiner Zeit und ähnlich wie Hölderlin versank er in dem trüben Gemisch von Liebe und Religion, das aus der Romantik entsprang. Allerdings war diese Schwermut ernsthafter als der Weltschmerz des jungen Deutschland. Der war nicht tief genug, um eine wirklich weitgehende Wirkung auszuüben. Er blieb eine literarische Mode, nährte vielleicht die politische Verstimmung, bekam aber keine geschichtliche Bedeutung.

Immerhin läßt sich seit den beiden Jahrzehnten von 1820—1840 in Preußen wie in Frankreich eine bedeutende Steigerung des Selbstmordes beobachten, die immer mehr anschwillt.[12]) Tholuck, der dieses Symptom der Zerrüttung mit dem aufmerksamen Auge des Seelsorgers verfolgte, sprach bei Gelegenheit einer Predigt über den Selbstmord, gehalten 1833, weil sich im Laufe weniger Wochen in Halle vier Studenten das Leben genommen hatten, am Schluß „von der furchtbaren Vermehrung des Selbstmordes, wie sie sich jetzt fast in allen Ländern Europas nachweisen läßt". Tholuck stellte fest, daß dieser Lebensausgang nachweisbar oft mit der leichtsinnigen Lebensführung im Zusammenhang stand.[13]) In der Tat ging der Pessimismus mit der moralischen Zerrüttung, die sich seit den dreißiger Jahren beobachten ließ, Hand in Hand. Bismarck erzählt von den Untersuchungen, die er als junger Mann beim Kriminalgericht zu führen gehabt habe, hätte ihm „eine den nachhaltigsten Eindruck hinterlassen, welche eine in Berlin weitverzweigte Verbindung zum Zweck der unnatürlichen Laster betraf. Die Klubeinrichtungen der Beteiligten, die Stammbücher, die gleichmachende Wirkung des gemeinschaftlichen Treibens des Verbotenen durch alle Stände hindurch — alles das bewies schon 1835 eine Demoralisation, welche hinter den Ergebnissen des Prozesses gegen die Heinzeschen Eheleute (Okt. 1891)

nicht zurückstand."[14]) Es ist begreiflich, daß solche Zersetzung des moralischen Lebens auch die Stimmung der angefaulten Gesellschaftskreise verdüsterte und sie für pessimistische Einflüsse zugänglich machte.

Eine in das Volksleben eingreifende Wirkung hat die pessimistische Verstimmung erst dadurch bekommen, daß sie sich nicht an einzelne Erlebnisse anknüpfte und einfach der Ausdruck verglimmender Erotik war, sondern daß sie sich zu einer Weltanschauung vertiefte. Zum Pessimismus vollendete sich der Weltschmerz dadurch, daß er sich nicht an das Leid heftete, welches in größerem oder geringerem Umfang jedes Leben mit sich bringt, sondern sich zu dem Urteil steigerte, daß das Leben selber in seinem tiefsten Wesen Leid ist und nicht nur die Hemmungen des Lebens. Die Pessimisten litten am Leben, wie der spätere Ausdruck sagt. Auch dieser vertiefte Weltschmerz war keineswegs frei von eitler Pose. Er galt als die Stimmung, die der tieferen Geister allein würdig sei. Die vergnügte und behagliche Lebensfreude ist das Vorrecht des oberflächlichen Philisters. Der tiefere Geist dagegen gefällt sich in seinem Weltschmerz, findet sich selbst interessant und kokettiert mit seinem Leid. Er verachtet die Herde der Zufriedenen und ist stolz auf seine innere Zerrissenheit; denn schon bei Lenau ist nicht das äußere Unglück, sondern die innere Zerrissenheit der Vorzug, durch den sich die großen Geister über die naive Zufriedenheit der Philister erheben. Der Klassiker dieser Art von Weltschmerz, das Ideal der vornehmen und blasierten Jugend war Lord Byron. Er ist der Typus des aristokratischen Pessimismus und hat den alten Goethe ebenso vorübergehend in seiner olympischen Ruhe gestört, wie er den jungen Bismarck von seiner Bahn abgelenkt hat. Auch sein Pessimismus ergab sich aus dem Konflikt mit den christlichen Überzeugungen und der strengen Sitte, die die Familie und das öffentliche Leben Englands wenigstens äußerlich beherrschte.[15]) Seine Tendenz bekam ihre antichristliche Schärfe durch die Verachtung des englischen cant. Seine Bedeutung für die Welt- und Lebensanschauung ist deswegen auf dem europäischen Kontinent bis nach Rußland hin viel größer als für das englische Geistesleben innerhalb dessen er ein Fremdling blieb. Der Engländer ging darin viel weiter als Lenau und er war viel kraftvoller als Heine. Indem er sich leidenschaftlich gegen die christliche Religiosität seines Volkes auflehnte, bekam sein Pessimismus einen Zug von dem Trotz, den die Griechen Hybris nennen.

Er lieh ihm in dem Mysterium Kain einen geflissentlichen Ausdruck von Bosheit.

Hier spricht der vollendete Pessimismus: Das Menschsein an sich ist ein Unglück. „O wäre ich nie geboren!" Deutlich erkennt man die Wurzel alles Pessimismus, denn auch bei Byron ist er begründet in den Ausblick auf den Tod. Eine tiefe Bitterkeit über den Vater und den Schöpfer erfüllt den Helden. Die Erzeugung des Menschen ist der Grund alles Leides. „Ich habe mich nicht selbst gemacht." Aus dieser Auflehnung gegen das Schicksal des Lebens entspringt der Brudermord. Ein scharfer Spott über die Oberflächlichkeit des Optimismus durchzieht die Dichtung: Gott kann nicht gut sein, weil sein Werk schlecht ist. Dankbarkeit und Gebet sind Heuchelei. Neben diesen Haß gegen Gott und Welt steht ganz wie bei Schopenhauer das Mitleid mit der Natur und der Tierwelt. Ganz wie bei Schopenhauer bleibt als positiver Wert nur ein Geniekultus, dessen Held Napoleon war. Mit Verachtung wandte sich Byron von der Politik der heiligen Allianz ab und dieser Kampf riß ihn in einen leidenschaftlichen Gegensatz gegen die alte Moral. Der innere Zusammenhang zwischen Antichristentum und revolutionärem Radikalismus wurde an diesem Sprößling der englischen Aristokratie offenbar. Er wurde zu einem der Demagogen des europäischen Radikalismus, und zwar riß er gerade die vornehme und gebildete Jugend in diese Bahn hinein.[16])

Schon der Einfluß Lord Byrons zeigt, daß der Pessimismus eine europäische Bewegung ist, die in Deutschland weder ihren letzten Ursprung hat noch sich in ihrer Ausdehnung auf Deutschland beschränkt. Der Philosoph des deutschen Pessimismus, Schopenhauer hat sich auf keinen deutschen Dichter, sondern auf den Italiener Leopardi berufen. Ein Beweis für dessen Einfluß auf das deutsche Geistesleben liegt schon darin, daß Dichter wie Paul Heyse und Robert Hamerling seine Gedichte übertragen und dadurch dem deutschen Volke nahe gebracht haben. Auch Leopardis Pessimismus ist sicherlich ausgelöst durch seine Lebensgeschichte. Aber aus dem Siechtum, das ihn niemals zum rechten Lebensgefühl kommen ließ, ist die eigentümliche Form seines Pessimismus nicht zu erklären. Ist er doch das einzige Thema seiner Dichtung, sie dreht sich weit mehr noch als die von Lenau um das Problem des Todes. Das macht unser Leben trübe, daß als Ziel der Tod vor uns steht. So ist es eine Winternacht ohne Sterne. Eine darüber hinaus-

gehende Hoffnung gibt es nicht, nur gemeinen Naturen kann das Leben höher als der Tod erscheinen. Leopardis Dichtung ist eine Poesie der Todessehnsucht. „Als Ziel der Nacht, die immerdar umdunkelt die andren Lebensakte, hat nur das Grab der Himmel uns gegeben." Er erneuert das antike Wort, „nie geboren sein wäre das beste". Das volle Gegenteil des Optimismus der Aufklärung, in dem noch Kant rufen konnte: „Heil uns, wir sind!" taucht in Leopardis Dichtung vor uns auf. Da die Unsterblichkeitshoffnung fehlt, so wird die Todessehnsucht zum Verlangen nach dem Nichts, der Grund seines Lebensüberdrusses ist im tiefsten Grunde nicht die Fülle von Schmerz, die das Leben mit sich bringt, sondern die Sinnlosigkeit des Lebens. Da es im Tode endet, so hat es kein Ziel. „Warum nach so vielen und mühevollen Wegen nicht wenigstens ein heitres Ziel uns zeigen."

Es hat darum in sich selber keinen Zweck. Ein bittrer Spott ergießt sich über die, die ihr Leben dem Nützlichen weihen, ohne zu merken, „daß nutzlos dabei wird das ganze Leben". Damit ist das philisterhafte Leben das Ideal der Aufklärung gerichtet. Das Leben ist leer und darum langweilig, „bittre lange Weile ist unser Sein und Kot die Welt, nichts andres". Und doch war Leopardis Leben scheinbar nicht leer. Er war auch nach Niebuhrs Urteil einer der größten Philologen, aber mitten in der tiefsten wissenschaftlichen Arbeit und den erlesensten ästhetischen Genüssen langweilte er sich. Der einzige Inhalt, der auch edlen Seelen und nicht nur gemeinen das Leben süßer als den Tod erscheinen lassen kann, besteht darin, „den herrschenden Gedanken" festzuhalten. Wenn das Herz von ihm erfüllt ist, so hält er sich über dem Abgrund: das war der Idealismus. Aber für diesen Gedanken wußte Leopardi keinen Inhalt anzugeben. Der Idealismus ist ganz formal. Neben dem Gedanken steht die engelgleiche Schönheit, d. h. die Idee der Schönheit, deren Nachbildung jede irdische Schönheit ist. Aber da auch sie leer ist, so bleibt das Leben gleichwohl völlig leer, darum verstummt die Klage des Dichters nicht und sie verstärkt sich um so mehr, je näher das Ende des Lebens kommt. Idee und Schönheit können, da sie selber leer sind, dem Leben keinen Inhalt, keinen Sinn und Wert geben, und es bleibt bei dem Urteil, daß das Leben nicht wert ist gelebt zu werden. So endet er denn im vollendeten Gegensatz gegen die Glückstheorien der Aufklärung mit der Erkenntnis: „Doch was klagen wir, um Anderes um Größeres hat sich die Natur zu

kümmern, als darum, ob wir jauchzen oder wimmern." Worin aber dieses andere Größere besteht, vermag er nicht zu sagen, weil er bei der Natur stehen bleibt und über ihr nichts sieht. Darum fehlt auch seinem Leben bei dem erlesensten Genuß von Kunst und Wissenschaft das, was ihm allein Inhalt und Zweck geben könnte: die Tat. Sein letztes Wort bleibt tiefer Pessimismus. Nichts lebt, das würdig wär' deiner Regungen, und keinen Seufzer verdient die Erde: Kein Geschenk hat für uns das Schicksal als den Tod.

„Verachte dich, die Natur, die dunkle
Gewalt, die schnöd uns quält, im Dunkel herrschend,
Die grenzenlose Nichtigkeit des Ganzen."

Das Geschick, das nach dem Tode erwartet wird, spiegelt sich immer in der Stimmung wider, die über dem irdischen Leben schwebt. Das gilt von der Höllenangst des Mittelalters, aus der der reformatorische Glaube geboren ist. Ein Ausdruck des starren Entsetzens liegt auch auf dem verstimmten Gesicht des Pessimismus: aber das Nichts, das sie erwarteten, spiegelt sich in dem entsetzten Ausdruck der völlig leeren Augen, in der nicht minder furchtbaren Form einer öden Langeweile wider, die das Leben ebenso unerträglich macht, wie eine unüberwundene Furcht vor der höllischen Verdammnis. In dieser Form hat Leopardi den Pessimismus am schärfsten ausgesprochen, und da er dadurch auf Schopenhauer gewirkt hat, so war er wie Byron auch in einer Darstellung, die sich auf das deutsche Geistesleben beschränkt, nicht ganz zu übergehen.

Unter den deutschen Dichtern und Denkern, die dem Pessimismus nahe standen, ist Friedrich Hebbel der tiefste. Auch er gehört in die Geschichte des Pessimismus hinein. Man kann ihn freilich nicht nur als Pessimisten auffassen. Seine Weltanschauung ist weit reicher, wie er denn zu den gedankenreichsten deutschen Dichtern des 19. Jahrhunderts gehört. Er hat den Pessimismus freilich niemals völlig überwunden. Die Grundlage seiner Weltanschauung und der Grundton seiner Stimmung war und blieb pessimistisch. Aber der Pessimismus hat ihn nicht vollständig beherrscht, und er war nicht sein einziges und nicht sein letztes Wort. Ausgelöst wurde er durch seine persönliche Erfahrung. Der Druck einer schweren Jugend lastete sein Leben lang auf ihm. Er hat die bitteren Eindrücke dieser harten Zeit nie ganz überwunden. Es war weniger die Entbehrung, die sein Leben verdüsterte, als der harte Kampf um die Ausbildung seines Talentes, der ihm den Verzweiflungsruf auspreßte: „Ich will die Erde her-

ausfordern, ob sie einen Unglücklicheren trägt, wie mich." [17]) Sein persönliches Geschick erschien ihm als typisch. Als er im Revolutionsjahr auf seine Jugend zurückblickte, schrieb er: „Der morsche Weltzustand hat auf mir gelastet, als ob ich allein unter ihm zu leiden hätte." [18]) In seinem eignen Erleben offenbarte sich ihm das Gesetz der Welt. Darum wurde sein Pessimismus sofort umfassend und grundsätzlich. Er lernte aus Erfahrung „die eigentliche namenlose Not des Lebens kennen", in der der Mensch nicht mehr weiß, „ob er die Welt oder sich selbst für ein Nichts zu erklären hat". „Da sinken die Religionen, aber nicht weniger auch die Philosophien zu bloßen anthropologischen Momenten des Geschlechtes herab." [19]) In der Tat, in dieser düsteren Stimmung erlosch jeder Glaube. „Sonst ist meine Philosophie jetzt die: Es gibt nur eine Notwendigkeit, die, daß die Welt besteht; wie es aber den Individuen darin ergeht, ist gleichgültig. Ein Mensch, der sich in Leid verzehrt und ein Blatt, das vor der Zeit verwelkt, sind vor der höchsten Macht gleich viel. Und so wenig dies Blatt für sein Welken eine Entschädigung erhält, so wenig der Mensch für sein Leiden." [20])

In den antiken Tönen dieses düsteren Pessimismus findet er für den christlichen Vorsehungsglauben nur bitteren Spott. „Du weißt, ich glaube nicht daran, daß ein guter Hausvater über den Sternen sitzt, der, zu ohnmächtig, seine lieben Kinder gegen Wunden zu schützen, doch für jede Wunde einen Balsam bereit hält." Indem Hebbels Pessimismus sich gegen den Gottesglauben kehrt, bekommt er die metaphysische Tiefe, in der er sich vollendet. Nicht die Hemmung des Lebens, sondern das Leben selbst, nicht die Not der Welt, sondern die Schöpfung der Welt ist das Leid. „Dies ist eine Gotteslästerung: Die Schöpfung, dies trostlose Zerfahren des Unbegreiflichen in elende, erbärmliche Kreaturen, muß eine traurige Notwendigkeit gewesen sein, der nicht auszuweichen war." [21]) Das war der vollkommene Pessimismus, der sich zu einer Weltanschauung vertieft hatte. Er hüllte das ganze menschliche Leben in Dunkel. Als dreiundzwanzigjähriger junger Mensch hatte Hebbel „schon zu tief in das Nichts aller menschlichen Bestrebungen geblickt", [22]) um noch auf Glück im äußerlichen Sinn des Wortes hoffen zu können. Der antike Amor fati verdüsterte sich zu einer finsteren Resignation. Indem ihm der Glaube an Gott verloren ging, verlor auch die ganze Existenz des Menschen ihren Sinn. „Das Leben ist eine furchtbare Notwendigkeit, die auf Treu und Glauben angenommen werden muß, die aber

keiner begreift.“ [23]) Dies wurde der Grundgedanke, der sein Leben beschattete und seine Kunst beherrschte. Der Schmerz, den der einzelne auszuhalten hat, wurzelt im Ganzen, und nicht im Einzelleben. Mit diesem metaphysischen Satz schlug er den Schmerz Elisens um den Tod ihres Kindes nieder. „Das ungeheure Weh der Welt muß euch gar nicht berühren, denn so groß könnte der Schmerz um das Einzelne gar nicht werden, wenn ihr irgend einen Schmerz um das Ganze hättet.“ [24]) Er selbst bildete diesen Gedanken zu einer vollständigen Weltanschauung aus und machte ihn zur Grundlage seiner Kunst. Ein Zwiespalt durchzieht die Welt. „Der Dualismus geht durch alle unsre Anschauungen und Gedanken, durch jedes einzelne Moment unsres Seins hindurch, und er selbst ist unsre höchste, letzte Idee. Wir haben ganz und gar außer ihm keine Grundidee.“ [25]) Dieser Zwiespalt ist für uns unvereinbar, „und da zwei Gegensätze nicht ein und denselben Grund haben können, ist nicht dann mit dem Bösen eine zwiefache Weltwurzel gesetzt?“ [26]) Aber nach dieser Richtung hat Hebbel den Gedanken nicht weiter verfolgt. Dagegen ganz ähnlich wie Schopenhauer sucht er den Grund des Leids in der Entstehung der Welt und des Einzelwesens. „Leben ist der Versuch des trotzig widerspenstigen Teils, sich vom Ganzen loszureißen und für sich zu existieren.“ [27]) „Unser Leben ist der aufzuckende Schmerz einer Wunde“ [28]) „und die Welt ist diese große Wunde Gottes“. [29]) „Aber so ist auch der Mensch, fürcht ich, ein Schmerz nur in Gott.“ „Die Welt ist Gottes Sündenfall.“ [30]) „Darum ist das individuelle Bewußtsein vielleicht nichts anderes als ein Schmerzgefühl.“ [31]) Gelegentlich kleidet Hebbel diese Lehre von der Weltentstehung in Formeln, die an Hegel anklingen. „Dem All scheint nur ein einziger Prozeß zugrunde zu liegen, der einer völligen Entfremdung bis zum Haß und des Zurückkehrens zu sich selbst durch die Liebe.“ [32]) Aber das sind mystische Gedanken, die dem Dichter nicht nur durch Hegel nahegelegt waren.

Wie um den Gottesglauben, so kreisen seine Gedanken immer wieder um die Unsterblichkeitshoffnung. Er hat sie sich mit seiner Idee von der Weltentstehung erklärt. „Die Sehnsucht nach Unsterblichkeit ist der fortbrennende Schmerz der Wunde, die entstand, als wir vom All losgerissen wurden.“ [33]) Durch diese Gedanken versuchte er sich mit seinem Schicksal auszusöhnen. Als er sich einmal besonders schwer getroffen fühlte, schrieb er: „wenn der Mensch sein individuelles Verhältnis zum Universum mit seiner Not-

wendigkeit begreift, so hat er seine Bildung vollendet und eigentlich auch schon aufgehört Individuum zu sein, denn der Begriff dieser Notwendigkeit . . . ist eben das Universelle im Individuellen, löscht allen unberechtigten Egoismus aus und befreit den Geist vom Tode, in dem er diesen im wesentlichen antizipiert".[34]) Wenn er versichert, daß er in einem der schwersten Momente seines Lebens mit diesen Worten eine unendliche Reihe von Gedanken abgeschlossen und sich selbst damit beruhigt habe, so sieht man, wie ernst es ihm mit diesen Worten war. Er versichert Versöhnung und Frieden darin gefunden zu haben und jeden Versuch, den Grundbedingungen aller Individuen trotzen zu wollen, aufgegeben zu haben. Er ergab sich in sein Geschick und fand seine Haltung in dem antiken Amor fati wieder.

In diesem metaphysischen Geschick sah Hebbel Schuld, aber es war nicht das christliche Schuldgefühl, das sich mit der einzelnen Sünde verbindet und den Menschen für sie verantwortlich macht, es war die tragische Schuld, deren Idee seiner dramatischen Kunst zugrunde lag. „Diese Schuld ist eine uranfängliche, von dem Begriff des Menschen nicht zu trennende, und kaum in sein Bewußtsein fallende. Sie ist mit dem Leben selbst gesetzt. Sie zieht sich als dunkelster Faden durch die Überlieferung aller Völker hindurch und die Erbsünde selbst ist nichts weiter als eine aus ihr abgeleitete christlich modifizierte Konsequenz." Das war Hebbels „Wort über das Drama". Seine Tragödie wurzelte in der Tiefe seiner Weltanschauung. Der innere Grund der Schuld bleibt unenthüllt. „Dies ist die Seite, wo das Drama sich mit dem Weltmysterium in ein und dieselbe Nacht verliert."[35]) Diese metaphysische Schuld führt in das Dunkel einer unbeantwortbaren Frage. „Wenn der Riß sich auch wieder schließt, warum mußte der Riß geschehen? Hierauf habe ich nie eine Antwort gefunden und keiner wird sie finden, der ernstlich fragt."

Das Problem des ernsten Dramas, der Tragödie ist deswegen religiös. Es kann nur entstehen in den Zeiten einer tiefen religiösen Krisis, denn diese Zeiten sind selbst tragisch. Die griechische Tragödie entstand, als das griechische Denken sich vom Volksglauben losriß. Die dramatische Kunst Shakespeares begleitet und erläutert die religiöse Epoche, die im Protestantismus liegt „die Befreiung des Individuums. Auch dem modernen Drama ist seine Aufgabe gestellt durch die religiöse Krisis der Gegenwart." Hebbel war aufs stärkste von dem Bewußtsein erfüllt, in einer solchen religiösen Krisis zu stehen. „Unsre Zeit ist schlimme Zeit. Das große Geheimnis, die

letzte Ausbeute allen Forschens, Handelns und Strebens . . . war ehemals hinter sieben Schlösser und Riegel versteckt. . . Die alten Schlösser und Riegel sind schadhaft geworden. Schon der Knabe kann sie aufreißen, und der Jüngling reißt sie auf. . . Die Weltgeschichte steht jetzt vor einer ungeheuren Aufgabe, die Hölle ist längst ausgeblasen, und ihre letzten Flammen haben den Himmel ergriffen und verzehrt. Die Idee der Gottheit reicht nicht mehr aus . . . woher soll die Weltgeschichte eine Idee nehmen, die die Idee der Gottheit überragt oder nur ersetzt. Ich fürchte, zum erstenmal ist sie ihrer Aufgabe nicht gewachsen. . . Die Weltgeschichte sammelt, sie sammelt Strahlen für eine neue Sonne, ach, eine Sonne wird nicht zusammengebettelt." [36])

So schrieb Hebbel zur Zeit der religiösen Krisis, die mit der Auflösung der Hegel'schen Schule hereinbrach. Aber er dachte dabei an die weitgreifende religiöse Erschütterung, die seit der Aufklärung die bestehenden christlichen Überzeugungen zu zerstören schien. Auch Goethe hat eine Empfindung dafür gehabt, aber er hatte nach Hebbels Urteil die Aufgabe wohl erkannt, aber nicht den Mut gehabt, sie zu lösen. Hebbel sieht diese Krisis in dem Streben der Menschheit nach Autonomie. „Der Mensch dieses Jahrhunderts will nicht, wie man ihm schuld gibt, neue und unerhörte Institutionen. Er will nur ein besseres Fundament für die bestehenden. Er will, daß sie sich auf nichts, als auf Sittlichkeit und Notwendigkeit, die identisch sind, stützen und also den äußeren Haken, an dem sie bis jetzt zum Teil befestigt waren, gegen den inneren Schwerpunkt, aus dem sie sich vollständig ableiten lassen, vertauschen sollen. Dies ist nach meiner Überzeugung der welthistorische Prozeß, der in unsern Tagen vor sich geht." Dieser Prozeß ist seit Spinoza und Kant zersetzend und auflösend vorbereitet und die dramatische Kunst soll ihn beenden helfen. Sie hat also eine im eigentlichen Sinn „des Worts religiöse Aufgabe und damit einen weltgeschichtlichen Beruf". Sie hat im allgemeinen die Aufgabe, das Verhältnis des jedesmaligen Weltzustandes zur Idee darzustellen und jetzt heißt es, „die dramatische Kunst soll den welthistorischen Prozeß, der in unseren Tagen vor sich geht und dann die vorhandenen Institutionen des menschlichen Geschlechts, die politischen, religiösen und sittlichen nicht umstürzen, sondern tiefer begründen, sie also vor dem Umsturz sichern will, beendigen helfen". Ein hochgestecktes Ziel, dem ein stolzes Selbstbewußtsein entsprach. Das Tragische ist ein notwendiges Gesetz der Weltgeschichte und

dieſes ſtellt der Dichter dar. Die Weltgeſchichte ſelbſt iſt eine Tragödie, denn ſie erzeugt beſtändig Konflikte zwiſchen dem Individuum und dem Ganzen, dem perſönlichen und dem allgemeinem Weltwillen. Die Perſonen geraten mit den Ideen, deren Träger ſie ſind, in Konflikt, „weil ſie vor den anfangs ungeahnten Konſequenzen derſelben zu ſchaudern beginnen". Denn jeder große Fortſchritt der Welt vollzieht ſich durch Individuen, welche „das Geſetz aus ſich ſelbſt nahmen und mit den Zuſtänden und Anſchauungen brachen, die ſie vorfanden." [37])

Dieſer Kampf mit der überkommenden Sitte oder den geltenden Überzeugungen iſt der tragiſche Konflikt der mit jedem weltgeſchichtlichen Fortſchritt, beſonders in religiöſer und moraliſcher Beziehung verbunden iſt. Im eigentlichen Sinne revolutionär war das, wie man ſieht, bei Hebbel nicht gemeint. Es handelte ſich für ihn nicht darum, eine neue Moral zu finden oder zu ſchaffen. Auch auf dem ſittlichen Gebiet war er der Überzeugung, daß man nicht „das elfte Gebot erfinden, ſondern die zehn vorhandenen erfüllen ſolle." [38]) Es handelte ſich für ihn nur um eine immer tiefere Begründung der ewig geltenden Geſetze. Nur empiriſch angeſehen iſt es eine neue Ethik, an der die Heldin in Maria Magdalena zugrunde geht. Es iſt der Konflikt der geltenden Moral mit dem ewigen Geſetz, der notwendig tragiſch verläuft. Zwar zeigt gerade das bürgerliche Trauerſpiel Maria Magdalena Hebbel als einen Begründer des Realismus, aber ſein Peſſimismus folgt eben daraus, daß er von Hauſe aus Idealiſt iſt. Denn mit den tatſächlichen Verhältniſſen kommt das Individuum durch die ewige Idee in Konflikt. Idealiſt iſt Hebbel dadurch, daß bei ihm die Geſtalten Ideen repräſentieren. Die Geſchichte iſt für ihn die Einkleidung, der Niederſchlag der Idee. Ihre materielle Seite ſtreicht er durch, „um der geiſtigen, die durch die Kunſt wiedergeboren werden ſoll, die Bedeutung, die ihr gebührt, zu erobern". [39]) Das Drama iſt deswegen äußerlich nicht ſtreng geſchichtlich, ſondern ſymboliſch. „Die Geſchichte iſt ein Vehikel zur Verkörperung von Ideen." [40]) Nicht das Vergangene als ſolches intereſſiert, ſondern das Ewige, das ſich in ihm darſtellt. So ſtellte er ſich denn auch ganz idealiſtiſch die Aufgabe, „den Konflikt auf eine allgemeine allen Zeiten zugängliche Weiſe gelöſt zu haben". [41]) Seiner Natur und ſeinem Geſchick nach bleibt der Menſch zu allen Zeiten der Geſchichte derſelbe. Nur ſoll die Geſchichte nicht aus der Metaphyſik, ſondern die Metaphyſik aus

der Geschichte hervorgehen. Aber Hebbel selbst war ein Denker, er bekannte, daß er mit seiner Kunst nur sein Inneres symbolisieren wollte, und er gestand es ein: „Der Gedanke ist bei mir meistens Tyrann, und das läßt keine Schönheit aufkommen.“ [42]) Es ist klar, daß seine Kunst auf der Geschichtsphilosophie des Idealismus beruhte, und zwar war es Hegel, an den er sich anschloß. Ausdrücklich billigte es Hegels Schuldbegriff.[43]) Und wie sehr erinnert es an Hegels Gottesbegriff, wenn er schreiben konnte: „Gott war sich vor der Schöpfung selbst ein Geheimnis, er mußte schaffen, um sich selbst kennen zu lernen.“ [44]) Und war es nicht ganz Hegelsch gedacht, wenn er sagen konnte: „Die Kunst ist die realisierte Philosophie, wie die Welt die realisierte Idee?“ [45])

So beruht auch die Tragik der Weltgeschichte auf der Dialektik, die im Leben selber liegt.[46]) Das klang ganz Hegelsch. Und in der Tat schloß er sich in seiner Theorie des Tragischen an Hegel an und zog sich dadurch das Mißfallen von Schopenhauer zu, dem er sonst so nahe stand. Aber jedenfalls ist es deutlich, daß sein Pessimismus auf dem Konflikt beruhte, der zwischen dem idealen Hintergrunde und dem realistischen Inhalt seiner Geschichtsanschauung besteht. Dies ist der Zwiespalt, der durch seine Welt und sein Denken geht. Denn mit innerer Notwendigkeit müssen die Träger der Idee in Konflikt mit der Welt der Erfahrung geraten. Der Keim zum Pessimismus, der in der idealistischen Weltanschauung lag, kam hier zum Durchbruch.

Hebbels Pessimismus ist einerseits aus seiner religiösen Stellung entstanden, und hat andrerseits auf sie zurückgewirkt, wie er auch durch sie beherrscht worden ist. Er hatte schon von Natur und durch seine Erziehung einen ausgesprochen religiösen Zug. Ungestört durch alle Reflexionen kommt in seiner Lyrik und in seinem Tagebuch immer wieder weniger in den Momenten der Not als in den Erlebnissen innerer Befreiung ganz unwillkürlich das Dankgebet zu Worte oft in ergreifender Form — ein auf Augenblicke alle anderen Einflüsse verdrängender nicht völlig zerstörter Untergrund seines Geistes, wie er denn auch die Not seines Lebens am ergreifendsten in dem Gebet ausgesprechen hat: „Ewiger, der du in Tiefen wohnest. . . .“

„Also bete ich, weil ich schmerzlich wünsche,
Daß für mich, als ich geboren wurde,
So ein edler Mensch gebetet hätte.“

Schon dadurch verrät sich sein Schwanken, über das er in den stürmischen Krisen seiner Entwicklung nie ganz hinausgekommen ist: ein aus primitiver, volkstümlicher, religiöser Erziehung hervorgegangener völlig moderner Mensch; auch insofern ein Vorbote der neuen Zeit und ein Verwandter Schopenhauers mit seiner voluntaristischen Psychologie, als er ein Willensmensch war. Als solchen hat er sich selbst charakterisiert: „Du kannst ihm meinen Geist mit einem einzigen Worte skizzieren: Willen.“ [47]) Wie sein Denken und Dichten beständig um religiöse Dinge kreist, so sieht er „die positiven Religionen, als die geheimnisvollsten Quellen des Stromes der Geschichte“ [48]) an. Aus der pessimistischen Grundstimmung ist es begreiflich, daß sein Gottesglaube starke Schwankungen durchmacht, in die dann natürlich auch seine Unsterblichkeitshoffnung mit hineingezogen wird. Als junger Mann sprach er diesen Zusammenhang so aus: „Der Hauptbeweis gegen das Dasein Gottes ist, daß uns das absolute Gefühl unsrer Unsterblichkeit fehlt.“ [49]) Später finden sich kraftvolle Ausdrücke einer wiedergewonnenen Gottesgewißheit in einer für den Dichter höchst charakteristischen Form. „Ich will aufhören an Gott zu glauben, wenn ich sehe, daß ein Baum ein Gedicht macht und ein Hund eine Madonna malt, eher nicht.“ [50]) Er sucht seinen Zweifel am Dasein Gottes zu überwinden. „Ob er ist, ob nicht, wer will antworten, aber soviel ist gewiß, daß mit ihm, wenn nicht der Grund, so doch der Zweck der Welt wegfällt.“ [51]) Die Versuche, ihn für ausgesprochen christliche Überzeugungen zu gewinnen, lehnte er regelmäßig ab. Im ganzen gehört seine religiöse Entwicklung in die Krisis hinein, die sich aus der Auflösung der Hegelschen Schule ergab. Bei seiner idealistischen Geschichtsphilosophie ist es folgerichtig, daß er die Tatsachen der christlichen Geschichte als Mythos beurteilte. „Sie treten in die symbolische Sphäre zurück, ohne daß die neuere Bibelkritik, die Straußsche z. B., mir diese erst hätte erschließen müssen.“ [52]) In dieser Hinsicht war er ganz ein Kind seiner Zeit, ohne eine besondere Originalität zu verraten. Nur die Unsterblichkeitshoffnung ließ er nicht fahren. Wie er als echter Idealist den aufziehenden Materialismus verwarf, in dem er sich auf das Gewissen berief und höchst bezeichnenderweise auf die Schönheit der Welt,[53]) so hielt er auch ganz folgerichtig den Glauben an eine höhere Ordnung der Dinge fest und suchte sich und seine Elise damit über den Verlust ihrer Kinder zu trösten. Wenn er das nicht tat, ohne den ihm von christlicher Seite ausgesprochenen Trost mit bitterer

Schärfe zu verwerfen, so wurzelte doch seine Überzeugung fest in dem idealistischen Glauben an den Wert und die Macht des Geistes. Er war fest überzeugt, daß kein Mensch die Erde verläßt, solange er noch nicht reif ist für den höheren Kreis, in den er eintreten soll.[54]) Deswegen versank er auch nicht völlig in den Pessimismus. Er galt doch nur für diese Welt. „Steigt der Mensch aus ihr empor, so begreift er auch, warum sein irdisches Leben nur Leiden sein konnte,"

„An den Taucher, an den stillen
Denke, der in finstrer See
Sicht nach eines Höhern Willen,
Nur vom Atmen kommt sein Weh.

Ist die Perle erst gefunden
In der öden Wellengruft,
Wird er schnell emporgewunden,
Daß ihn heilen Licht und Luft.

Was sich lange ihm verhehlte,
Wird ihm dann auf einmal klar,
Daß, was ihn im Abgrund quälte,
Eben nur sein Leben war.

Eben weil er nicht im Materialismus versank, sondern an der Hoffnung auf eine höhere Welt festhielt, so führte er den Pessimismus vollständig durch, ohne in ihm zu versinken. Immer blieb ihm das Leid „die Quelle meines wie jedes höheren Lebens". Er ist also auch seinerseits ein Beweis, daß die pessimistische Verstimmung nur durch den Materialismus zur Herrschaft kommen mußte.

Der Konflikt Hebbels mit dem Christentum hatte ein tieferes Motiv als die Aufklärung der Hegelianer. Er knüpfte sich an die christliche Ethik an. In dieser Beziehung hat Hebbel die Zukunft vorweggenommen. Ihm erschien als das notwendige Prinzip, sich selber durchzusetzen. Der Egoismus ist ein unvermeidliches Grundgesetz aller Moral, wer könnte ihn leugnen. Der Selbstgenuß ist Selbstzweck und darum Selbstentwicklung, und Selbstvervollkommnung unsre höchste Aufgabe. „So führt dieser Egoismus eben auf die sittliche Grundwurzel der Welt zurück und stellt sich als letztes heraus, daß man der Welt nur insofern dient, als man sich selbst liebt."[55]) Auch mit diesem Grundsatz war es ihm bitterer Ernst. Er führte zur tragischen Schuld seines eigenen Lebens. Er schied sich von Elise, um sich selbst zu retten und zu behaupten. „Es ist meine Überzeugung und wird es in alle Ewigkeit bleiben, daß der ganze

Mensch derjenigen Kraft in ihm angehört, die die bedeutendste ist. Denn aus ihr allein entspringt sein eigenes Glück und zugleich aller Nutzen, den die Welt von ihm ziehen kann." [56]) Darum erschien ihm die Forderung der Selbstverleugnung und der Demut als eitel Heuchelei. „Laß dich nicht durch die verdächtige Tugend der Demut zu einer Unredlichkeit gegen dich selbst verleiten. Demut hat die Welt nicht gebaut, aber Demut, wenn sie möglich wäre, könnte sie zugrunde richten." [57]) Die christliche Demut ist eine Unmöglichkeit, und der Anspruch auf sie nichts als Heuchelei. Diese Ethik stieß sich an seinem eignen massiven Selbstbewußtsein und an dem ungebrochenen Trotz, durch den er in seiner gedrückten Jugend sich selbst behauptet hatte. Wenn er von dem tragischen Kampf des Individuums sagt, daß es „trotzig und in sich verbissen untergeht", so hat er damit sich selbst charakterisiert. [58]) Der protzige, trotzige Stolz, der unbedingte Ergebenheit und Bewunderung verlangte und nicht seine äußeren Verhältnisse, war das Schicksal seines Lebens, entfremdete ihm vorübergehend seine besten Freunde und führte ihm bei der Zeichnung seiner Übermenschen, die sich nur in großen Worten zu äußern vermögen, ohne uns entsprechende Taten sehen zu lassen, den Pinsel. Er war einer der Ersten, die dieses charakteristische moderne Selbstbewußtsein ungehemmt und mit Bewußtsein zur Schau trugen. Hier lag der tiefste Grund seines Konfliktes mit der Welt und mit dem Christentum. Er suchte mit Bewußtsein eine Religion der Selbsterlösung, in der die menschliche Kraft zur Geltung kommt. „Der Glaube ist der beste, bei welchem der Mensch am meisten gewinnt und Gott am meisten verliert." [59]) Er fand dieses Selbstgefühl sogar durch die fünfte Bitte des Vaterunsers bestätigt. „Wie hoch, wie göttlich hoch steht der Mensch, wenn er betet: vergib, wie wir vergeben unsern Schuldigern." Selbständig, frei steht er der Gottheit gegenüber und öffnet sich mit eigner Hand Himmel oder Hölle." [60])

Das war freilich das vollste Gegenteil nicht nur des reformatorischen, sondern auch des biblischen Christentums. So konnte er denn die Religion als das Produkt höchster Ohnmacht und höchster Eitelkeit bezeichnen. [61]) Von da aus ist sein Urteil über das Christentum zu verstehen, indem er das schon seit der Renaissance und Wickelmann anklingende antike Antichristentum deutlich ausgesprochen und das Urteil Nietzsches vorweggenommen hat. „Das Christentum verrückt den Grundstein der Menschheit. Es predigt

die Sünde, die Demut und die Gnade. Christliche Sünde ist ein Unding, christliche Demut die einzig mögliche Sünde, und christliche Gnade wär eine Sünde Gottes. Dies ist um nichts zu hart. Die edelsten und ersten Männer stimmen darin überein, daß das Christentum wenig Segen und viel Unheil über die Welt gebracht hat. Aber sie suchen meistenteils den Grund in der christlichen Kirche; ich finde ihn in der christlichen Religion selbst. Das Christentum ist das Blatterngift der Menschheit. Es ist die Wurzel alles Zwiespaltes, aller Schlaffheit, der letzten Jahrhunderte vorzüglich. Je weiter sich wahre Bildung nach unten hin verbreitet, um so schlimmer wird es wirken. Bisher war das Christentum des Volkes ziemlich unschädlich, denn es war bloß ein roheres Heidentum. Diese meine innigsten Überzeugungen, hab ich mich veranlaßt gefunden, dir mitzuteilen." [62])

Die scharfe Form dieses Urteiles, die sich später bei Hebbel nicht wiederfindet, erklärt sich aus der Verbitterung der schweren Zeit, in der diese Worte geschrieben sind und vielleicht aus der entstellten und mißverstandenen Form, in der ihm die kirchliche Tradition die Forderung der Selbstverleugnung entgegenhielt. Aber seinem Inhalt nach wurzelt das Urteil unzweifelhaft in Hebbels tiefsten Überzeugungen. Es bezeichnet eben die religiöse Epoche, die er zu vertreten sich berufen fühlte.[63]) So schrieb er über Maria Magdalena: „Konsequenzen dämmern auf, die wohl erst nach Jahrhunderten in dem Lebenskatechismus Aufnahme finden werden." Und so hat er schon als Dreiundzwanzigjähriger geschrieben: „Unsre Zeit ist eine Zeit, worin die Entscheidung für ein Jahrtausend sich vorbereitet." Es war eben die Entscheidung über die christliche Moral und auch in der Empfindung über die Tragweite dieser Krisis stand Hebbel Nietzsche innerlich nahe. Über ein inneres Schwanken ist er indessen auch in dieser seiner Grundtendenz nicht hinausgekommen. Gelegentlich konnte er bekennen, daß er „den ethischen Kern des Christentums hoch über den aller anderen Religionen stelle".[64]) Das christliche Ideal der Selbstverleugnung machte einen tiefen Eindruck auf ihn und kehrt deswegen in seinen Dramen als Gegenstück der heidnischen oder germanischen rücksichtslosen Selbstbehauptung immer wieder zurück, ohne innerlich mit ihm geeinigt zu sein oder als siegreich dazustehen.[65]) Ein letztes Wort hat er in dieser entscheidenden Frage nicht zu sprechen vermocht, und das war kein Zufall. Denn wenn die Nibelungen, sein mächtigstes Werk, auch schließen mit dem Worte: „Im Namen dessen, der am Kreuz erblich" — so verwahrte sich doch Hebbel

ausdrücklich dagegen, daß damit seine eigene innerste Meinung ausgedrückt sei. Auch die Darstellung des Gewaltmenschen, bei dem ihm wie allen Pessimisten bis zu Nietzsche hin, als Modell Napoleon vorschwebte, gelang ihm nicht. Wir hören Holofernes große Worte machen: „Wohl der unwahrste aller jener souveränen Kraftmenschen, in deren Schilderung sich die Literatur jener Tage gefiel, bei aller scheinbaren Größe ein lächerlicher Prahler.“ [66]) Die christlichen Tugenden aber erscheinen bei Hebbel als die weiblichen. Der innere Zwiespalt, der durch diese unsicheren Empfindungen und Urteile in seine Weltanschauung kam, blieb ungelöst, wie eine unaufgelöste Disharmonie grundsätzlich das letzte Wort seiner Weltanschauung und seiner Kunst war. Der ausgesprochen religiöse Zug, der im Grunde seines Wesens lag, hielt seinem grundsätzlichen Pessimismus das Gleichgewicht und hemmte die antichristliche Tendenz, die in seiner Weltanschauung lag. Beides ließ sich nur durchführen, wenn mit dem Gottesglauben entschlossen aufgeräumt wurde. Erst damit setzte der Pessimismus sich durch.

Schon bei Hebbel spürt man den Einfluß von Schopenhauer deutlich, wenn er auch niedergehalten wird durch den Gottesgedanken und Jenseitsglauben, den der Dichter festgehalten hat. Erst Schopenhauer hat den Pessimismus vollendet und damit auch die ähnliche von Hebbel ausgehende Tendenz überflügelt. Erst sein Einfluß hat die Entwicklung zum Abschluß gebracht. Schopenhauers Hauptwerk erschien 1819, begann aber erst ein volles Menschenalter später, seit 1850, auf weitere Kreise zu wirken. Den Höhepunkt seines Einflusses erreichte es erst in den siebziger Jahren. In dieser Tatsache liegt das Problem. Philosophisch schloß sich Schopenhauer an Kant an und zwar an Kants Erkenntnistheorie. Der Titel seines Hauptwerkes spricht seinen Grundgedanken aus: Die Welt ist meine Vorstellung. Der transzendentale Idealismus, die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit ist der Ausgangspunkt seines Denkens. Er fühlte sich als Kantianer und zwar als der einzige echte Schüler Kants. Dabei verstärkte sich bei ihm der mystische Zug, der hinter allem Idealismus liegt. Der Satz: die Welt ist meine Vorstellung, ging bei ihm über in das mystische Bekenntnis: die Welt ist Schein, das Leben ist ein Traum, die Vorstellung ist der Schleier der Maja. Wie dieses Bild zeigt, ist es der Einfluß des Buddhismus, durch den der Kantische Idealismus in Mystik verschwommen ist.

Schopenhauer gestand ein, daß von dieser Voraussetzung aus der Solipsismus theoretisch nicht zu überwinden sei. Er wird niedergeschlagen mit dem Kraftwort, daß er die Philosophie des Tollhauses sei, ohne daß Schopenhauer sich genötigt fühlt, die Voraussetzungen, welche zu dieser Philosophie treiben und durch diese Folge widerlegt sind, nochmals zu überprüfen. Kants Idealismus hat für ihn dogmatische Bedeutung. Darum vollendete er auch Kants Kritik des Gottesbegriffs, indem er den seltsamen Widerspruch, den Rest der Aufklärung bei Kant, daß der Gottesgedanke denknotwendig sei, entschlossen beseitigte und der Schwebe, in der Kant den Gottesgedanken künstlich zwischen ja und nein festhielt, durch ein klares Nein ein Ende machte. Die Kritik der Gottesbeweise bedeutete für Schopenhauer eine endgültige Widerlegung des Glaubens an den jenseitigen Gott. Schopenhauer war noch vor Feuerbach in Deutschland der erste bewußte Atheist. Darin liegt der letzte Grund seines Pessimismus.

Aber er war auch ein scharfer Gegner des Spinozismus. Spinozas Vergöttlichung der Natur widersprach der Grundstimmung Schopenhauers aufs schärfste. Spinozas Moral fand er empörend. Er stimmte deswegen sogar der Absetzung von Kuno Fischer bei, weil der den Spinozismus verbreitete.[67]) Er sprach ganz wie Fischers pietistische Gegner: „Die Jungens laufen hin, um zu vernehmen was ihrer Gier und bösen Gelüsten zusagt, daß es weder Recht noch Unrecht, noch Gutes und Böses gebe. Das Ministerium in Baden hat sehr recht getan, dem Menschen das Handwerk zu legen."

Ebenso hatte die Maßregelung der Materialisten seinen ungeteilten Beifall. Als Geistesaristokrat verachtete er ihre Lehre gründlich, verwarf sie in den gröbsten Ausdrücken. Dadurch wurde das Problem seiner Weltanschauung nur schwieriger. Wenn weder ein jenseitiger Gott noch die göttliche Natur des Spinozismus, noch die Materie, hinter dem Schleier der Maja verborgen war, so war die Frage um so dringender, wo denn das geheimnisvolle Ding an sich zu suchen sei, das hinter der Erscheinungswelt als ihr Grund stand. Schopenhauer meinte sich an Kants Freiheitslehre anzuschließen, wenn er als rechter Mystiker antwortete: Es ist nicht uns gegenüber, sondern in uns zu finden. Der Weg ins Jenseits geht nach innen. In einer mystischen Selbstbetrachtung durch eine Intuition wird das verborgene Wesen der Dinge in uns bekannt. Trotz aller Verachtung, die Schopenhauer der Naturphilosophie Schellings widmete, hat er doch auf keine andere Weise als Schelling, nämlich durch eine Innenschau, das

Wesen der Welt zu ergründen versucht. Der Kern der Dinge ist der Wille. Mit dieser Erkenntnis erhob sich Schopenhauer über die Aufklärung, für welche das Wesen der Dinge Vernunft war. Er schloß sich damit an die Mystik an und zwar nicht nur an die indische, sondern ausdrücklich auch an die christliche und deutsche. Die voluntaristische Psychologie begann auch bei Schopenhauer mit einer Rückkehr zur Mystik. Der Wille, der sich im Individuum beobachten läßt, strömt in den hellbeleuchteten Raum des Bewußtseins aus der dunklen Tiefe des Unbewußten. Mit Schopenhauer beginnt in der offiziellen Philosophie die Aufmerksamkeit auf das wichtige Gebiet des Unbewußten. Durch dies Dunkel hindurch strömt der Wille in den beleuchteten Raum des individuellen Bewußtseins aus dem dunklen Weltmeer des jenseitigen Urwillens heraus. Im Grunde genommen verhält sich bei Schopenhauer das Individuum zum Urwillen wie bei Spinoza das Einzelwesen zur Substanz; das bewußte individuelle Leben gehört mit Raum und Zeit zur Welt der Erscheinung, und das heißt für Schopenhauer, es ist Schein. Aber der Urwille, der im Dunkel des Un-bewußten liegt, ist nicht wie bei Spinoza Gott. Es ist ein blinder, dunkler, dummer, gieriger, boshafter Trieb, der als die tiefste Ursache der Erscheinungswelt zugrunde liegt. In dieser Metaphysik ist Schopenhauers Pessimismus begründet, denn dieser Wille, der durch keine Vernunft durchleuchtet ist, hat keinen Grund und auch kein Ziel. Er weiß selber nicht, woher er kommt und wohin er geht.

Er will nichts anderes, als sich selbst. Ein absolut egoistischer Wille, der über sich selbst nicht hinauskommt. Er ist deswegen auch völlig leer. Es ist der Wille zum Leben. Er teilt sich in unzählige Ströme, die die gesamte Natur durchziehen. Von dem völligen Dunkel des Unbewußten in der anorganischen Natur steigt er in einem immer heller werdenden Bewußtsein durch die organische Natur und die Tierwelt bis hinauf ins Bewußtsein des Menschen. Das war nichts weiter, als die deutsche Naturphilosophie, die schon mit Leibniz begann und deren Grundgedanke bei Schelling und Hegel wiederkehrte. Aber Schopenhauer hat sie dadurch vertieft, daß er hinter der erwachenden Vernunft als deren Kern den sich zum Bewußtsein erhebenden Willen suchte. Die Herrschaft des Willens über den Verstand hat er zu einem Weltgesetz ausgedehnt. Aus dem Drang des Urwillens zum Leben entsteht der Verstand und mit der Erscheinungswelt die Natur. Der Wille, der durch die ganze Natur

hindurchkocht und brodelt ist aber nicht ein Wille zur Tat, er ist nichts als Begehrung, eine schrankenlose, unstillbare Gier. Er will nichts weiter als Leben. Deswegen ist sein eigentlicher Inhalt sexuell, er ist Zeugungswille.

Den tiefsten Kern seiner Weltanschauung hat Schopenhauer nach seiner eigenen Erklärung ausgesprochen in der Abhandlung zur Metaphysik der Geschlechtsliebe. Wille ist für ihn nichts anderes als Geschlechtstrieb. Von hier aus ist seine ganze Psychologie des Willens allein zu verstehen. Er verläuft nach der Regel von Faust: so tauml' ich von Begierde zu Genuß, und im Genuß verschmacht ich nach Begierde. Der Inhalt dieser Begierde ist lediglich erotisch. Er ist eine schwüle Brunst. Der Wille, der dem Leben zugrunde liegt, aus dem es entsteht und den es erfüllt, ist die Zeugungslust. Sie steigert sich, wird befriedigt und erlischt, um dem Ekel, dem Überdruß, der Langweile Platz zu machen. Die sexuelle Lust ist eine Täuschung, die beständig enttäuscht und mißlingt. Weil sie aber den eigentlichen Inhalt des Willens bildet, so ist das Leben leer. Schopenhauers Pessimismus schließt sich an den Weltschmerz an, der aus der zerrinnenden Erotik entsteht. Die klassische und romantische Erotik setzt sich in diesem Pessimismus fort, aber in durchaus naturalistischer Form. Denn zum Unglück wird der sexuelle Trieb dadurch, daß das geistige Element völlig aus ihm herausgetrieben wird. Die Liebe wird rein naturalistisch betrachtet. Alles Geistige, was sich mit dem Naturtrieb verbindet ist nur ein täuschender Schein, ein Betrug der Natur, hinter dem sich der eigentliche Geschlechtstrieb als der eigentliche Hintergrund alles Wollens in der Natur versteckt. Der Schönheitssinn hat nur die Bedeutung, dem Zeugungswillen die Richtung zu geben. Er wird ganz naturalistisch, fast darwinistisch als die Regel beurteilt, nach der sich die geschlechtliche Auslese vollzieht. Das Motiv aller Kunst ist nichts als Erotik. Das poetische Element in der Erotik der Klassiker wird ganz konsequent für Wahn erklärt und zerstört. Insofern ist diese Theorie das Ende der klassischen erotischen Poesie und zwar einfach dadurch, daß der naturalistische Untergrund als das einzig Reelle in der Liebe angesehen wird. Das geistige Element ist Selbsttäuschung, Verhüllung des Geschlechtstriebes. Es bleibt nichts übrig als der tierische Trieb. Dieser ist der eigentliche Keim, der dem Leben der Natur und der Geschichte zugrunde liegt. Mit dem inquisitorischen Scharfblick seiner stechenden Augen starrt Schopenhauer so lange auf jede menschliche Regung hin, bis

er diesen Wurm als den verborgenen Grund aller Bewegung entdeckt hat, um ihn dann mit schonungsloser Kälte oder mit schmerzlicher Befriedigung zu enthüllen. Das Schamgefühl wird unbedenklich zerstört. Der unheimliche Spürsinn der pessimistischen Literatur für die Psychologie der Sünde besonders der sexuellen Sünde zeigt sich. Er zerstört alle die süßen Illusionen und zeigt eine nackte, häßliche Wirklichkeit.

Unzweifelhaft lag in dieser rücksichtslosen Zerstörung poetischer Illusionen viel Richtiges. Der Realismus, der die Wirklichkeit zeigte, brach für die Wahrheit eine Bahn und wirkte daher befreiend. Aber, indem der sexuelle Trieb als der selbstverständliche und natürliche Grund alles Wollens erschien und das geistige Element in Liebe und Kunst als Täuschung fortgerissen wurde, steigerte dieser Naturalismus auch die erotische Zügellosigkeit und zerstörte das Schamgefühl und alle Zartheit und Keuschheit mit roher Hand.

Dies um so mehr als sich mit dieser Psychologie der Liebe eine Frauenverachtung verband, die aller Ritterlichkeit Hohn sprach. Nach all der weichen und süßen Liebeslust der Romantik ein deutlich sadistischer Zug, dessen Zusammenhang mit der rein naturalistischen Auffassung des Geschlechtstriebes psychologisch vollkommen durchsichtig ist.

Der Metaphysik entspricht die Naturphilosophie. Die optimistische Naturauffassung des Idealismus ist vorüber. Schon Schelling hatte in seiner mystischen Periode den Willen in der Natur erkannt und dementsprechend das Leid, das im Grunde der Dinge liegt, wahrgenommen. Bei Schopenhauer bekommt die Natur ein dämonisches Gesicht. Geflissentlich sucht er die grausigen Züge auf, die den nicht nur unvernünftigen, sondern boshaften Willen, der in ihr lauert, offenbaren. Der gierige Wille zum Leben macht die Natur zum Schauplatz eines rücksichtslosen Kampfes ums Dasein, und die Wollust schlägt in Mordlust um. Die teleologische Naturphilosophie ist gründlich überwunden. Nicht die Vernunft, sondern die Unvernunft herrscht in der Natur. Nicht minder pessimistisch ist die Geschichtsphilosophie. In derselben Zeit, in der die große deutsche Geschichtsschreibung sich als wissenschaftlicher Ertrag der klassischen Dichtung ausbildete, entstand eine Philosophie, die in der Geschichte nichts als Unvernunft sah, und diese Philosophie kam zur Herrschaft in derselben Zeit, in der das deutsche Volk seine große Geschichte erlebte. Wiederum ein ernsthaftes Problem. Das inhaltlose Leben der

Asketen erscheint dem Pessimisten wertvoller und lehrreicher als der ganze reiche Inhalt der Weltgeschichte, die für ihn nur ein ziel- und zweckloser Lärm ist, immer dasselbe leere Spiel. Alle menschliche Tätigkeit ist wertlos und zwecklos. „Jeder einzelne menschliche Willensakt hat einen Zweck. Das ganze Wollen hat keinen." Die Sehnsucht der Idealisten nach Tat schlägt um in einen Unglauben an alle Tat, der Inhalt des menschlichen Lebens ist nur Beschäftigung, die den Zweck hat, die beständig aufquellende Langweile niederzuhalten. Schopenhauer hört die Kreatur nicht seufzen, sondern gähnen. Er zeigt sich auch dabei als ein scharfer Kritiker des gesellschaftlichen Lebens, der seine Leere und Wertlosigkeit durchschaut. Aber er hat keinen Blick für die positiven Werte, die die Geschichte erzeugt. „Es ist wirklich unglaublich, wie nichtssagend und bedeutungsleer, von außen gesehen, und wie dumpf und besinnungslos, von innen empfunden, das Leben der allermeisten Menschen dahinfließt. Es ist ein mattes Sehnen und Quälen, ein träumerisches Taumeln durch die vier Lebensalter hindurch zum Tode, unter Begleitung einer Reihe trivialer Gedanken." So wird ihm der Pessimismus zur Religion und der Optimismus zu einer „wahrhaft ruchlosen Denkungsart", ein Hohn auf die Menschheit. Ausdrücklich nimmt Schopenhauer Partei für Voltaire und sein Gedicht über den Untergang Lissabons gegen Rousseaus für Byron und seinen Kain. Er findet den Pessimismus im originalen Christentum wieder, denn die Lösung des Rätsels liegt in der Lehre von der Erbsünde. Wenn sich Schopenhauer mit der Betonung des radikalen Bösen an Kant anschloß, so trat er doch mit der Betonung der Erbsünde in schroffen Gegensatz nicht nur zur Aufklärung, sondern auch zum Idealismus. Diese Lehre ist nach seiner Auffassung der innerste Kern und Geist des Christentums und zugleich des Buddhismus. Das menschliche Dasein selbst ist Schuld und Strafe. Mit diesem Pessimismus ist der Maßstab gegeben, mit dem die Religionen gemessen werden.

Das Alte Testament beurteilt Schopenhauer als optimistisch. Nur wegen des Urteils in der Schöpfungsgeschichte, daß die Schöpfung Gottes gut ist. Damit begründet er seinen leidenschaftlichen Gegensatz gegen die Religion des Alten Testamentes und das Judentum. In verschärfter Form wiederholt sich die Polemik der Aufklärung und des Idealismus gegen die Verbindung von Judentum und Christentum. Denn infolgedessen klafft ein Riß in der christlichen Religion, durch den sie immer wieder zum Pelagianismus verstümmelt wird.

Die Vorgeschichte des Christentums liegt nicht im Alten Testament, sondern in der indischen Religion. Der moderne leidenschaftliche Gegensatz gegen das jüdische Element im Christentum stammt zum guten Teil von Schopenhauer. Er rechnet zum Judentum auch das naturfrohe, tatkräftige, soziale und politische Element im Alten Testament. Aber Schopenhauer läßt sich nicht wie die Idealisten durch diesen Gegensatz gegen das Judentum zur Religion des Griechentums hindrängen, „denn auch sie ist ja ganz optimistisch." An diesem Maßstab gemessen ist der Islam die schwächste aller Religionen. Unter den christlichen Konfessionen steht der Protestantismus am tiefsten, denn er hat das Zölibat, den innersten Kern des Christentums aufgegeben und ist darum in der Aufklärung versandet.

Schopenhauers Spott ergießt sich über das behagliche Familienleben der rationalistischen Pastoren. Sie sind die Vertreter eines Protestantismus, der kein Christentum ist. Die Aufgabe, an der die Religionen gemessen werden, ist die Befreiung von der Qual des Willens zum Leben, d. h. die Askese. Es wiederholt sich die alte Geschichte, daß die Lust in Askese umschlägt. In ihr erlischt die Glut des Willens; dazu hilft zunächst das Leiden, weil es die Lust zerstört. Schopenhauer hat bestritten, daß der Pessimismus zum Selbstmord triebe, denn durch den Selbstmord wird das Leben fortgeworfen, aber nicht der Wille zum Leben überwunden. Innerhalb des Lebens ist dies nur möglich durch die Betrachtung. In der mystischen Kontemplation und ihrer kühlen Atmosphäre verglüht der Wille. Er erlischt in der reinen Betrachtung wenigstens vorübergehend. In der Erkenntnis, die aus dem Willen entstanden ist, endigt der Wille. Logisch ist diese Theorie freilich völlig widerspruchsvoll: ein Wille, den der Intellekt erst schafft, soll im Intellekt, der durch ihn allein besteht, erlöschen! Das ewige Element, das sich im Individuum regt, soll in dessen zeitlicher Form überwunden werden und untergehen. Aber das System wird überhaupt nicht durch die Logik, sondern durch die Stimmung beherrscht. In diesem Versiegen des glühenden und gierigen Lebenstriebes besteht die mystische Stille, die tiefe Ruhe, der unerschütterliche Friede, die innige Heiterkeit, auf die der Mensch nur mit größter Sehnsucht blicken kann. Ist der unruhige Wille verbraucht, so ist der Mensch als ein rein erkennendes Wesen nur noch ein ungetrübter Spiegel der Welt. Die ist ihm gleichgültig geworden. Alle Lust, aber auch alle Liebe ist erloschen. Übrig geblieben ist nur der in andächtige Betrachtung versunkene

Einsiedler. Ein merkwürdiges und doch ganz logisches Ende der Erotik, welche sich von der Aufklärung durch den Klassizismus und die Romantik hinzog und sich bis zur Liederlichkeit des jungen Deutschland steigerte. Psychologisch ist die Entwicklung durchaus begreiflich. Schopenhauer kennt nur die vulkanische Leidenschaft einer wilden Jugend und den ausgebrannten Krater eines greisenhaften Alters. Zwischen dem Jüngling mit seiner Lust und dem Greis in seiner Stille fehlt der Mann und seine Tat. Wo einst ein Vulkan alles um sich her versengte, schimmert jetzt ein Gletscher, prächtig aber eisig.

„Statt heißem Wünschen wilden Wollen
sich aufzugeben ist Genuß."

Die Philosophie, die mit dem Willen zum Leben beginnt, endigt mit der Verneinung dieses Willens. Dieses Ideal liegt in der Erlösungslehre des Christentums. Es wird in den Stufen Keuschheit, Armut, Leiden und Sterben erreicht. Insofern ist „das Christentum eine vortreffliche und heilbringende Religion", — wenn man nämlich das jüdische Element aus ihm ausschaltet. Zum Durchbruch gekommen ist diese Tendenz aber erst in der Mystik und zwar mehr noch in der buddhistischen als in der christlichen Mystik, denn hier wendet sich die Askese nicht gegen die Sünde, sondern gegen den Willen zum Leben selbst: in ihm besteht aber nach der christlichen Lehre die Sünde. Augustin und Luther, die der Aufklärung anstößigsten Lehren von der Erbsünde und unfreiem Willen kommen durch den gewaltsamen Rückschlag gegen den Optimismus zu hohen Ehren, und auf den Rationalismus fällt ein verächtlicher Seitenblick.

Aber Schopenhauers Mystik ist wie die des Buddhismus nicht ein Versinken in die Gottheit. Sie ist atheistisch. Die Befreiung von der Qual des Wollens wird nicht, wie in der christlichen Mystik gewonnen vielleicht durch das wortlose Gebet und die religiöse Betrachtung, sondern nur in der Form des reinen Denkens, d. h. durch die Wissenschaft und die reine Anschauung, d. h. in der Kunst. Sie gewähren eine vorläufige Erlösung, in welcher die Erkenntnis, die doch aus dem Willen entsprungen ist, ihn überwindet und wenigstens vorübergehend zum Schweigen bringt. Diese Wirkung hat die Kunst darum, weil ihr Objekt die Idee ist, nicht die konkrete Einzelgestalt, die die Begierde weckt, sondern der allgemeine Gedanke. Die Schönheit hält uns die ewigen Gattungsbilder des Wirklichen vor. Das Einzelne in seiner Einzelheit tritt zurück. Der

Stoff und das Fleisch ist in der Form überwunden. Durch die künstlerische Anschauung wird der Schönheitssinn von der Sinnlichkeit befreit. Es wird nur betrachtet, aber nicht begehrt. Die ewigen Ideen gleichen den Gestirnen, von denen das Wort gilt:

„Die Sterne, die begehrt man nicht,
man freut sich ihrer Pracht.

Das war die Lehre Kants und Schillers, nach der im künstlerischen Genuß ein Betrachten liegt, das frei ist vom Begehren. Trotz des bohrenden Scharfblicks, mit dem er sonst den begehrlichen Willen aufspürte und hinter jeder Regung als Triebkraft zu finden wußte, hat sich Schopenhauer in seiner Ästhetik die Frage nicht vorgelegt, ob die Theorie von der künstlerischen Betrachtung auch psychologisch stichhaltig ist. Es ist der platonische Idealismus mit dem er endigt, und es ist bedeutsam, daß vom deutschen Idealismus bei Schopenhauer nichts übrig geblieben ist als die Erkenntnistheorie und die Ästhetik, weder die Natur- noch die Geschichtsphilosophie, weder die Metaphysik noch die Ethik. Es konnte nicht ausbleiben, daß auch dieser letzte Rest des Idealismus von den geistigen Strömungen der Folgezeit fortgespült wurde.

Im Gegensatz zu dem Grundgedanken des Systems von der Herrschaft des Willens über den Verstand herrscht in diesem Zielgedanken die Erkenntnis über den Willen. Diese Herrschaft vollendet sich im Genie. Das Genie ist also bei Schopenhauer nicht etwa die normale Form des menschlichen Geistes, die sich in hellerem oder schwächerem Abglanz in den einzelnen Individuen wiederholt. Vielmehr ist das Genie etwas Abnormes — ein seltsamer Gedanke, der aber in der modernen Psychologie Einfluß gewonnen hat.

Trotzdem nun das Genie neben den Wahnsinn zu stehen kommt, erhält es doch religiöse Bedeutung. Gemäß seiner idealistischen Ästhetik kann Schopenhauer Genialität nur beim Künstler erkennen. Die einzige wirkliche Tat, die dieser ästhetische Idealismus kennt, und auf die er den Begriff des göttlichen Schaffens anwendet, ist das Wirken des Künstlers, und das einzige Werk, das er anzuerkennen vermag, ist das Kunstwerk. Weil nun das Genie durch seine Schöpfung eine wenigstens vorübergehende Erlösung vermittelt, so bekommt es religiöse Bedeutung, und der Pessimismus endigt in einem aristokratischen Geniekultus. Dem entspricht eine tiefe Verachtung des Pöbels. Die Erkenntnis, daß alle Individuen in dem Urwillen zum Leben eins sind, hätte vielleicht eine soziale Ethik be-

gründen können; aber davon ist nicht die Rede. Soziales Verständnis findet sich bei Schopenhauer nicht. Ebensowenig irgend ein nationales oder politisches Interesse. Schopenhauer ist wieder in den Staatsbegriff der Aufklärung zurückgefallen und kann dem Gesetz keine andere Bedeutung abgewinnen als die, daß es den Egoismus einschränkt. Für das deutsche Volk hat er nur wegwerfende und verächtliche Urteile, die sich aus seiner pessimistischen Verstimmung erklären. Ebenso hat er das Schulgezänk, das sich in der idealistischen Philosophie in so grellen Tönen hören ließ, in der gröbsten Form fortgesetzt. Da sein Pessimismus die Tat nicht kannte, so war ihm eine Ethik der Arbeit auch nur mit dem Ziele der Kultur nicht möglich. Pessimismus und Passivität hängen aufs engste zusammen. Positiven Wert haben eigentlich nur die Denker und Künstler und die Gemeinde ihrer Verehrer. Auf die gemeine Masse, die die Handarbeit tut, fällt kein Blick. Als ethisches Motiv kennt Schopenhauer nur das Mitleid. Es ist in seiner Metaphysik begründet: die Individuen erkennen sich als Erscheinungen des Urwillens. Der Weise sagt zu jedem Wesen: Dies bist du. Da Leben Leiden ist, so kann Liebe nur Mitleid sein. Eine andere Liebe, als die des Mitleides, kennt Schopenhauer nicht. Es gibt also auch keine anderen Werke als Almosen und Barmherzigkeit, die Werke des Mönchs. Das Mitleid dehnt er ausdrücklich auf die Tierwelt aus, auch dies ein buddhistischer Zug, der aber weithin Zustimmung gefunden hat, selbst bei Strauß, der sonst Schopenhauers Philosophie ablehnte. Es ist ein Zug, der sich im Pessimismus immer wiederfindet. Theoretisch ist er in der Einheit des Lebens in Tier- und Menschenwelt begründet. Aber auch als praktische Stimmung findet er sich immer wieder. So schildert Turgenjew in seinen Gedichten in Prosa, wie er auf einem Dampfschiff stundenlang die Hand eines Affenweibchens hielt, um es zu trösten. „Wir sind alle Kinder einer Mutter, und es tat mir wohl, daß das arme Tier sich so vertrauensvoll beruhigte wie an einem Verwandten." Dazu bemerkt Georg Brandes: „Darin liegt mehr wahre Erbauung, als in irgend einem Andachtsbuch." Turgenjew läßt die Natur auf die Frage, „aber wir Menschen sind wir nicht deine Lieblingskinder?" antworten: „Alle Tiere sind meine Kinder. Ich sorge gleichviel für sie alle und rotte sie alle auf dieselbe Weise aus."

Ein verwandter Zug findet sich in unnatürlicher Stärke an das Perverse streifend bei Hebbel. Dieser Zug ist für die Pes-

simisten im eigentlichen Sinne charakteristisch: „Ich suche nicht bloß im Menschen, sondern in allem, was lebt und webt, ein unergründliches göttliches Geheimnis, dem man durch Liebe näher kommen kann.“ [68]) Das war die Kehrseite der wegwerfenden Urteile über die Menschen, wie Hebbel ausdrücklich bekennt: „Von den Menschen getäuscht bin ich zu den Tieren geflohen!“ [69]) Diese Stimmung ist wert erwähnt zu werden, weil sie zur Vorgeschichte des Darwinismus gehört. Ohne sie wäre die seltsame Begeisterung für den Gedanken der Abstammung des Menschen aus der Tierwelt unbegreiflich. Das hochgemute Selbstbewußtsein der Idealisten, denen um ihre Gottähnlichkeit nicht bange wurde, schlug in sein volles Gegenteil um. Die verlorenen Söhne des deutschen Idealismus fingen an die Schweine zu hüten.

Die Folge aus Schopenhauers Pessimismus scheint der Selbstmord zu sein. Dagegen hat der Philosoph sich verwahrt. Der Selbstmord ist nutzlos, weil der eine alle Wesen durchziehende Wille dadurch doch nicht aufgehoben wird, und er ist widersinnig, weil durch ihn nur das Leben aufgehoben wird, aber nicht der Wille zum Leben. Gleichwohl hat unter dem Einfluß des Pessimismus der Lebensüberdruß weit um sich gegriffen, wie die Selbstmordepidemie erweist, denn die wirkliche Erlösung ist auch nach Schopenhauers eigenem Urteil der Tod. Er ist der objektive Zweck des Lebens. Er ist das Urteil der Natur über den Wert ihrer Wesen. Er ist die jedesmalige Anfrage der Natur an von Willen zum Leben: Hast du genug? Das Individuum erlischt mit dem Tode, weil es zur Erscheinung gehört; es ist eine Verbindung mit Wille und Intellekt, die im Tode gelöst wird. Der Wille verliert den Intellekt, d. h. das Bewußtsein. „Es bleibt kein Zweifel, daß im Tod das Bewußtsein erlischt.“ Das Individuum gehört dem träumenden Bewußtsein an; der Tod ist ein Erwachen aus dem Traum des Lebens.[70]) Freilich sind Schopenhauers Äußerungen darüber so schwankend und widerspruchsvoll wie sein ganzes System. Wir werden durch den Tod „nur in den *erkenntnislosen* Urzustand versetzt, der aber deswegen nicht ein schlechthin *bewußtloser*, vielmehr ein über jene Form erhabener sein wird, ein Zustand, wo der Gegensatz von Subjekt und Objekt wegfällt; weil so das zu Erkennende mit dem Erkennenden selbst wirklich und unmittelbar eins sein würde, also die Grundbedingung alles Erkennens fehlt.“ [71]) Mystische Werte, bei denen sich nichts Klares mehr denken läßt, da ja Schopenhauer gleichzeitig jeden

Pantheismus ablehnt. Was ist ein Bewußtsein, dem die Geschlossenheit fehlen soll und das doch auch nicht ins All verschwimmt.

Der Pessimismus ist eine Philosophie nicht des Lebens sondern des Todes, und zum Pessimismus wird die Philosophie des Todes, wenn hinter ihm keine Hoffnung steht. Buchstäblich das letzte Wort in Schopenhauers Philosophie ist das Nicht. Darüber hilft auch die Erkenntnis nicht hinweg, daß wir es hier mit dem bekannten relativen Nichts der Mystik zu tun haben; denn es ist die Mystik, in welcher Persönlichkeit, Wille und Bewußtsein in dem Unbewußten wieder untertauchen, aus dem sie einst aufgestiegen sind, und so schließt denn dieses Hauptwerk des Pessimismus mit den Worten: „Was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen sich der Wille gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit all ihren Sonnen- und Milchstraßen — Nichts." Wie lange war es her, daß Fichte gesagt hatte: „daß diese Sonne, und die tausendmal tausend Sonnen, die sie umgeben, daß alle die Erden, die ihr um jede der tausendmal tausend Sonnen ahnet. . . . daß dieses ganze unermeßliche All . . . nichts ist, als in sterblichen Augen ein matter Abglanz eures eigenen in euch verschlossenen . . ewigen Daseins",[72]) jetzt hieß es fast mit denselben Worten ganz folgerichtig: was dieses Ich geschaffen hat, ist wirklich nichts. Damit war der vollendete Idealismus zum Pessimismus geworden. So erfüllte sich denn in Jacobis Todesjahr 1819 seine Voraussage, daß der Idealismus in Nihilismus umschlagen werde. Zunächst war der Pessimismus aristokratisch. Er verdarb die vornehme und gebildete Oberschicht des Volkes. Aber indem sich die Anklageliteratur gegen die ganze menschliche Gesellschaft richtete, lief das Wasser schließlich auf die Mühle des radikalen revolutionären Sozialismus.

Aber um die Wirkung zu begreifen, die die Auflösung des Idealismus auf das Volksleben ausübte, muß man zunächst den Einfluß des Idealismus und der Erweckungsbewegung auf das öffentliche Leben verstehen, auf die Stellung der Gebildeten und des Volkes zur Kirche und zum Staat.

Viertes Kapitel.

Die Stellung der Gebildeten zum Christentum und zur Kirche.

Das Geschlecht, das seit den Befreiungskriegen aufwuchs, das von den dreißiger Jahren ab allmählich in das öffentliche Leben eintrat und die Führung im geistigen Leben übernahm, war überwiegend unter dem Einfluß der Aufklärung erzogen. Noch beherrschte der Rationalismus den Religionsunterricht in Schule und Kirche. Das beweist die Jugendgeschichte der Nachfahren des Idealismus und fast aller führenden Männer aus der zweiten Generation der Erweckungsbewegung. Der Bahnbrecher der Inneren Mission, Johann Hinrich Wichern, erhielt in seiner Jugend einen völlig rationalistischen Religionsunterricht. Sein Lehrer Gurlitt, der Reformator des Johanneums in Hamburg, war ein Apostel der Aufklärung, ein Anhänger Röhrs und Wegscheiders, ein Zionswächter, der die reine Lehre des Rationalismus behütete und der Erweckungsbewegung mit scharfer Kritik gegenüberstand. Über Klaus Harms hörte der junge Wichern nur verächtliche Urteile.[1])

Auch Harleß,[2]) der führende Mann der bayrischen Erweckungsbewegung, war in altväterlicher Frömmigkeit und rationalistischem Religionsunterricht aufgewachsen. Knapp machte in Schwaben im niederen Seminar keine besseren Erfahrungen. Volkening, der Vater der Minden-Ravensberger Erweckung war zwar im Elternhause pietistisch erzogen, erhielt aber auf einem völlig unreligiösen Gymnasium einen rationalistischen Religionsunterricht. Nicht anders erging es Petri, dem späteren Führer der hannoverischen Lutheraner. Er hatte nur einen rationalistischen Konfirmandenunterricht kennen gelernt und in seiner Göttinger Studentenzeit war Bretschneiders Dogmatik das Lehrbuch; Gott, Tugend und Unsterblichkeit die Grunddogmen; und die Abneigung gegen die Mystik die Grundstimmung. Dieselben Erfahrungen machte Spitta in Göttingen: bei Professoren und Studenten hörte er frivolen Spott. Frommen Glauben fand er nur bei Ungebildeten. Ludwig Harms stammte aus einem rationalistisch gerichteten Elternhause und blieb auch auf dem Gymnasium ohne jede religiöse Anregung. In Vilmars Elternhause herrschte eine supranaturalistische Theologie; regelmäßige Schriftlesung oder sonst eine Befriedigung religiöser Bedürfnisse bot ihm sein Elternhaus nicht. Lebendigen christlichen Glauben fand er nirgends in seiner Umgebung.

Bei seinem Vater zwar erhielt er einen guten Konfirmandenunterricht, und mit zwölf Jahren besaß er eine genaue Bibelkenntnis. Aber der Religionsunterricht auf einem rationalistischen Gymnasium wirkte zerstörend. In Marburg herrschte philosophisch Kant, theologisch ein supranaturaler Rationalismus. Am Ende seiner Studentenzeit war er selbst radikal rationalistisch, dem Gottesglauben gegenüber voller Zweifel in einem religiösen Nihilismus, von dem aus er voller Verachtung auf Klaus Harms blickte. Auch J. T. Beck verdankte seinem Elternhause keine tieferen religiösen Anregungen. Er selbst erzählt von seinem Vater, daß er in seiner Jugend einen guten Unterricht bekommen habe, daß er aber — sehr bezeichnend! — auf seiner Wanderschaft in Preußen völlig der kirchlichen und größtenteils auch der häuslichen Erbauung entfremdet worden sei. Er blieb auch später dem Christentum nur äußerlich zugetan.[3]) Ähnlich stand es mit Heinrich Schmieder (geb. 1794), der als langjähriger Leiter des Wittenberger Predigerseminars später so große Bedeutung gewonnen hat. Die Mutter, die ihn erzog, war in äußerlicher Kirchlichkeit aufgewachsen, in Schul-Pforta blieb ihm Bibel und Katechismus fremd, der Gottesdienst, die Schulandachten wurden mit Gleichgiltigkeit behandelt und ließen ihn kalt, der Schule fehlte die Weihe der christlichen Erkenntnis, an deren Stelle trat eine Pietät dunkler Gefühle. Die Theologen, die er 1811 in Leipzig hörte, langweilten ihn: „Ich suchte den lebendigen Gott, und die Philosophie und Theologie meiner Professoren hatte mir ihn nicht gegeben, vielmehr erst recht fern gerückt.“[4])

Noch waren rationalistische Andachtsbücher, gerade in gebildeten Kreisen verbreitet. „Bei den Weltchristen, heißt es in einem Briefe an Perthes aus der Mitte der zwanziger Jahre, wimmelt es von den ‚Stunden der Andacht‘, welche deren religiöses Bedürfnis so vollständig befriedigen, daß an die Anschaffung keiner anderen religiösen Werke gedacht und bei manchen eleganten Familien eher die Stunden der Andacht als die Heilige Schrift angetroffen werden.“[5]) Ein Geistlicher aus dem Weimarischen schrieb um dieselbe Zeit: „Die Kirche ist leer, die Schule beherrscht vom Lehrer, der von den kirchlichen und weltlichen Behörden wegen seines aufgeklärten Unterrichts Belobung erhält. Kein Haus, auch nicht ein einziges in der ganzen Stadt, ist bereit, das Wort Gottes aufzunehmen.“[6]) Perthes selbst beobachtete bei den weitverzweigten Beziehungen, die er hatte, daß im Volke, dem vornehmen wie dem geringen überall noch, so weit

er Deutschland kenne, der Rationalismus seine wenig bestrittene Herrschaft führe.[7])

Das wird bestätigt durch die Bekenntnisse, die wir aus den verschiedensten Gegenden des deutschen Sprachgebietes haben. Rudolf Haym, der spätere Hallische Philosoph, war in einem frommen Elternhaus aufgewachsen und wurde von seinem Vater ausgesprochen religiös erzogen. Er lehrte den Sohn „in der Natur die Weisheit und Liebe des Schöpfers, allwirkend und allgegenwärtig zu sehen". „Ohne dem gesunden Menschenverstand auch nur ein Haar breit zu nahe zu treten, war mein Vater seines Gottes und seines Christentums so sicher, wie er sich darin glücklich fühlte und mit Leidenschaft war er diesem seinem Vernunftglauben zugetan."[8]) In der Selbstbiographie Gustav Freytags merkt man von religiösen Eindrücken nicht das Geringste. Er ging mit seinem Vater offenbar regelmäßig in die Kirche, aber von irgend einem Eindruck des Gottesdienstes weiß er nichts zu erzählen.[9]) Dagegen sein Freund Heinrich von Treitschke, der spätere große Historiker, kam aus einem ausgesprochen christlichen Elternhause. Seine Eltern standen „auf dem Boden eines bibelfesten Christentums, das keine religiösen Zweifel aufkommen ließ".[10]) „Diese kindlich gläubige Stellung ist ihm die ganze Schulzeit hindurch ungetrübt bewahrt geblieben." Die Erbauungsstunden von Schmaltz, die ihm seine Mutter zur Einsegnung geschenkt hatte, nannte der Knabe selbst ein herrliches Buch. Im Adel, der von der akademischen Bildung wenig beeinflußt war, war eine vom Rationalismus unberührt gebliebene häusliche Frömmigkeit nicht selten. Ähnlich sah es in den unteren Schichten des Volkes aus. Der Dichter Friedrich Hebbel war in einer harten aber ernsten, religiösen Erziehung aufgewachsen. Er erzählt in seinem Tagebuch:[11]) „Ich mußte meiner Mutter immer aus einem alten Abendsegenbuch den Abendsegen vorlesen, der gewöhnlich mit einem geistlichen Liede schloß. Da las ich eines Abends das Lied von Paul Gerhardt, worin der schöne Vers:

„Die goldnen Sternlein prangen
Am blauen Himmelssaal,"

vorkommt. Dies Lied, vorzüglich aber dieser Vers, ergriff mich gewaltig, ich wiederholte es zum Erstaunen meiner Mutter in tiefster Rührung gewiß zehnmal." „Meine Mutter war fast zu Tränen gerührt, als ich ihr das erste Mal, ohne zu stottern oder gar zu stocken, bei der Lampe den Abendsegen vorlas, ja sie fühlte sich

davon so erbaut, daß sie mir das Lektoramt für immer übertrug, welches ich denn auch geraume Zeit mit vielem Eifer und nicht ohne Selbstgefühl versah." [12])

Sein Vater ging sonntäglich zur Kirche, und er selbst durfte nie ein reines Hemd anziehen, ohne das kleine Gebet dazu zu sprechen, „das walte Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist". [13]) Von einer Mitbewohnerin seines Elternhauses erzählte er: „Sie las fleißig in der Bibel, und der erste starke, ja fürchterliche Eindruck aus diesem düsteren Buch kam mir, lange bevor ich selbst darin zu lesen vermochte, durch sie, indem sie mir aus dem Jeremias die schreckliche Stelle vorlas, worin der zürnende Prophet weissagt, daß zur Zeit der großen Not die Mütter ihre eigenen Kinder schlachten und sie essen würden." [14]) Trotz dieses Urteils über das Alte Testament konnte er von sich sagen: „Ich weiß die Bibel von Jugend auf halb auswendig." [15]) Jedenfalls verrät seine Dichtung eine weitgehende Bekanntschaft mit der Bibel. Ebenso vertraut war er mit dem Katechismus, und es lohnt sich das Urteil, das er über den Katechismusunterricht fällt, gerade in der heutigen Debatte über Religionsunterricht anzuhören. Er fand, daß „die ungeheuren Dogmen, die ohne Erklärung und Erläuterung aus dem Buche in das unentwickelte Kindergehirn hinüberspazierten, dem jungen Gemüt keineswegs schadeten, sondern es heilsam anregten und eine ahnungsvolle Gärung darin hervorriefen. Sie zu ergründen ist die Aufgabe des ganzen Lebens, aber der werdende Mensch wird doch gleich beim Eingang an ein alles bedingendes Höheres gemahnt, und ich zweifle, ob sich das gleiche Ziel durch frühzeitige Einführung in die Mysterien der Regeldetrie oder in die Weisheit der äsopischen Fabeln erreichen läßt." [16]) Ebenso düster wie der Eindruck des Alten Testamentes war das Bild, das der Knabe von dem „grämlichen Pfarrer" erhielt. „Vor diesem hatten wir eine unbegrenzte Ehrfurcht, die sich ebensosehr auf sein ernstes, strenges, milzsüchtiges Gesicht und seinen kalten Blick, als auf seinen Stand und seine uns imponierenden Funktionen, zum Beispiel auf sein Herwandeln hinter Leichen, die immer an unserm Hause vorbeikamen, gegründet haben mag. Wenn er zu uns herübersah, was er zuweilen tat, hörten wir jedesmal zu spielen auf und schlichen uns ins Haus zurück." [17])

Es ist sehr lehrreich, mit der Erzählung Hebbels die Jugenderinnerungen Gottfried Kellers zu vergleichen, wie sie sich im „Grünen Heinrich" und seinem Tagebuch widerspiegeln. Auch ihn hatte seine

Mutter beten gelehrt. Als sie ihm auf die Frage, was ist Gott, antwortete: Gott ist ein Geist, machte er sich kindische Gedanken, die einen psychologisch wenig wahrscheinlichen Eindruck machen. Erst aus dem Vaterunser „hatte sich eine Ahnung in mir niedergeschlagen, daß Gott ein Wesen sein müsse, mit welchem sich allenfalls ein vernünftiges Wort sprechen ließe". Die Kindergebete, von denen er berichtet, stehen in gar keinem Zusammenhange mit einer ernsthaften religiösen Erziehung. Wie denn seine Mutter als pädagogisch höchst ungeschickt geschildert wird. Ihr Glaube ist ein Vorsehungsglaube, an den vorsorgenden und erhaltenden Vater. „Sie legte mit andauernder Sorge den Grund zu einem lebendigen Gottvertrauen in mich." Eine schwächliche religiöse Erziehung in der so häufigen mütterlichen Ratlosigkeit, deren Erziehung aus Angst und Sorge entspringt. Als sie das Tischgebet einführen will, findet Keller darin „das Zureden einer nichtsnutzigen Heuchlerin". Und das Kind weigerte sich zu beten mit der höchst charakteristischen Erklärung: „Es war nicht Scham vor der Welt, wie es der Priester zu nennen pflegt, es war Scham vor mir selber; ich konnte mich selbst nicht sprechen hören und habe es auch nie mehr dazu gebracht, in der tiefsten Einsamkeit und Verborgenheit laut zu beten." Auch die weitere religiöse Pädagogik der Mutter ist von kläglicher Ungeschicklichkeit, übrigens ohne daß Keller diesen Eindruck beabsichtigt. Er schildert sie offenbar als typisch und hält deswegen auch die religiöse Entwicklung des Jungen für normal. Unter dem Einfluß dieser weiblichen Hilflosigkeit bekommt dann „Gott die bestimmte und nüchterne Gestalt eines Ernährers und Aushelfers" „und wird nachgerade eine farblose und langweilige Person". Wieviel tiefer als diese durch die Tendenz des Romans bedingte Schilderung ist die Kinderfrömmigkeit in Hebbels Bubensonntag geschildert:

Längst mit ganzem vollen Herzen
Hing ich ja an meinem Gott,
Doch, daß niemand ihn erblicke,
Hielt ich stets für eitel Spott.
— — — — — — — — —
Drang ein Schall zu mir herüber,
Dacht ich: jetzt wirst du ihn schaun!
Aber meine Augen schlossen
Sich zugleich vor Angst und Graun.

Noch tiefer, als in das häusliche Christentum griff die religiöse Krisis in den Religionsunterricht der Schule und der Kirche ein.

Rudolf Haym erzählt, daß er mit der Versetzung auf die Schule „auch in eine andre religiöse Atmosphäre versetzt worden sei. Mit dem elterlichen Hause schien ich auch die Religion meiner Kindheit verloren zu haben und auch nach ihr daher sehnte ich mich mit einer Art von Heimweh zurück." [18]) Es war bezeichnenderweise der Rationalismus seines Elternhauses, zu dem er sich zurücksehnte, als er unter den Einfluß eines Religionslehrers kam, der ein Schüler Schleiermachers war. Er machte ihm keinen tieferen Eindruck. Die rein verstandesmäßige moralisch praktische Auffassung des Christentums hatte sich seinem jugendlichen Gemüt zu tief eingeprägt, ein Umschwung oder eine Erschütterung seiner Denkweise hat er seinem Lehrer nicht zu verdanken gehabt. Ganz anders wirkte der Konfirmationsunterricht eines jungen reformierten Geistlichen. Er war vollkommen dogmatisch, „die ganze Schwere und Herbheit kalvinistischer Orthodoxie sank auf uns nieder. Keinen Punkt des Lehrgebäudes ersparte uns der gewissenhafte Mann, ohne sich je zu versichern, wie wir zu diesen Dingen ständen und welche Frucht uns daraus für Herz und Gemüt erwachse. Er hatte keine Ahnung davon, wie stumpf sich die einen, wie kritisch die andren dieser finsteren Weisheit gegenüber verhielten. Das meiste von dem, was ich da niederschreiben mußte, stand in geradem Gegensatz zu meinen rationalistischen Überzeugungen und revoltierte meinen Verstand."

Die Konfirmation brachte trotzdem eine „heftige Bewegung in sein Inneres und ging nicht ohne eine tiefe Erregung seines religiösen Empfindens, nicht ohne die nachhaltigste Wirkung auf seinen sittlichen Menschen vorüber. Der so kritisch gestimmte Knabe hatte sich seinen Glauben, sein persönliches kindliches Verhältnis zu dem lieben Gott wohl bewahrt." [19]) Mit dem formulierten Christenglauben und den kirchlichen Veranstaltungen fand er sich irgendwie ab und „schloß auf eigene Hand einen mystischen Vertrag mit dem Vater im Himmel, in dessen Liebe und unter dessen unmittelbarer Fürsorge zu stehen er gewiß war". Er verlas ein selbstausgearbeitetes Glaubensbekenntnis, in welchem er es verstand, seine rationalistischen Überzeugungen der kirchlichen Ausdrucksweise anzupassen. „In dieser Stimmung ging er auch zum Abendmahl, so hart es ihn auch ankam, eine Zeremonie mitzumachen, von der alle Ungläubigen durch die Worte zurückgeschreckt wurden, daß sie Brot und Wein sich selbst zur Verdammnis genießen. Er hatte diese Worte so oft gehört, daß sie sich ihm unverlöschlich einprägten. Zum zweiten Male

diese mystische Handlung zu begehen, hat er sich niemals entschließen können." Das war eine Entwicklung ähnlich der Goethes. Aber man wird durch diese Schilderung auch an die bekannten Worte erinnert, in denen Bismarck von seiner Konfirmation spricht: „Nach einem unregelmäßig besuchten und unverstandenen Religionsunterricht — er war, wie er später Gerlach gestand, nur sechsmal in den Konfirmandenunterricht gegangen und hatte nichts gelernt[20]) — hatte ich bei meiner Einsegnung durch Schleiermacher an meinem sechszehnten Geburtstage keinen anderen Glauben als einen nackten Deismus, der nicht lange ohne pantheistische Beimischungen blieb. Auch Emil Frommel hatte mit seinem Konfirmationsunterricht schlechte Erfahrungen gemacht. Der Unterricht flößte ihm durch seinen finstren Ernst mehr Schrecken als Vertrauen ein. Als er schüchtern seine Zweifel äußerte, hatte der Pfarrer für ihn nur das Wort: „Zweifel sind vom Teufel — weg damit."[21]) Auch der spätere preußische Kultusminister Robert Bosse bekennt in seinen Jugenderinnerungen, daß er im Konfirmandenunterricht „nur überaus dürftige religiöse Anregungen" erhalten habe „mit verstandesmäßiger Trockenheit ein willkürlich zurechtgemachtes dürftiges System angeblich christlicher Lehre" — „für ein einfaches Kindergemüt zu hoch und für die aufkeimenden Zweifel und Fragen des Sekundaners nicht ausreichend" (1846).[22])

Diese Bekenntnisse geben einen geschichtlichen Maßstab für die Kritik des Konfirmationsunterrichts und der Einsegnung in Gottfried Kellers „Grünen Heinrich". Sind es auch andere kirchliche Verhältnisse, denen diese Kritik gilt, so ist doch gerade die Übereinstimmung im Urteil über die Wirkung des kirchlichen Unterrichts um so bedeutsamer. Über den Religionsunterricht, den Keller selbst genossen hatte, urteilte sein Vater, „daß das Religionsfach zu einem bloßen Gedächtniskram, zu einem Lippenwerk herabgewürdigt werde, wobei Herz und Gemüt leer ausgehen". Dabei fand er, daß nur bei einer christlich-religiösen Erziehung Haus, Gemeinde und Staat gedeihen könne.[23]) Für den grünen Heinrich gehört der Unterricht im Katechismus zu den peinlichen Erinnerungen der Schulzeit. Er findet die hölzernen und blutlosen Fragen und Antworten nur geeignet, den dürren Verstand bejahrter und verstockter Menschen zu beschäftigen, während ihre ewige Wiederholung die Jugendzeit verdarb. Nicht nur der Unterricht, sondern der Heidelberger Katechismus selbst wird einer scharfen Kritik unterzogen. „Vierschrötige, nackte Gebote gegen die verwilderte Sündhaftigkeit

ausgewachsener Menschen gerichtet neben übersinnlichen und unfaßlichen Glaubenssätzen. Wenn diese eintönigen Gewaltsätze in der Katechese hin- und hergeworfen wurden, dann war einem der Aufenthalt in der Kirche widerlich, nicht aus Mangel an religiösem Sinn, sondern es war einzig Sache des angeborenen Gefühls." Die Folge dieses Unterrichtes war, daß ihm der liebe Gott verdrängt wurde und das Gebet versiegte. „Einzig das Vaterunser wurde morgens und abends regelmäßig aber lautlos gebetet." Wenn er sich fragt, warum die weichsten und bildsamsten Jahre der Jugend zu einer kalten und öden Strecke wurden, so schob er „die Schuld einzig auf den Katechismus und seine Handhaber". Er glaubte zu bemerken, daß er den Gott seiner Kindheit nicht liebte, sondern nur brauchte. Ein trüber, kalter Schleier lag über jener Zeit und machte ihn blöde und scheu. Diese Verdüsterung seiner Jugend war der Schatten der Kirche und ihres Religionsunterrichts, der auf sein Leben fiel. Er ging denn auch jahrelang weder zur Kirche noch zum Religionsunterricht, bis der Konfirmationsunterricht ihn wieder dazu zwang. Aber er fühlte sich durch diese Pflicht vergewaltigt: „Wenn dies nicht geschah, wenn wir uns dieser fremden wunderbaren Disziplin nicht mit oder ohne Überzeugung unterwarfen, so waren wir ungültig im Staate, und es durfte keiner nur eine Frau nehmen."

Es war nicht nur die finstere Form, die der Unterricht hatte, sondern sein Inhalt, der den grünen Heinrich abstieß. Die ganze Heilslehre widersprach seiner Empfindung. Schon das Wort Buße wollte ihm nicht gefallen. „Es hatte einen zu handwerksmäßigen Anstrich, einen widerlich technischen Geruch. Besonders unverständlich war ihm die reformatorische Lehre vom Glauben. Freilich in welcher Form hörte und verwarf er sie! Er meint die christliche und reformatorische Lehre gekennzeichnet und getroffen zu haben, wenn er sie mit den Worten verwarf, er könne „nichts Verdienstliches am Glauben ausfindig machen". Wie völlig war das Verständnis des Evangeliums verloren, wenn er ausrufen konnte „Glaube! o, wie unsäglich blöde klingt mich dies Wort an. Es ist die allerverzwickteste Erfindung, welche der Menschengeist machen konnte." Wie ungeschickt war der Lehrer oder wie verständnislos der Schüler, wenn er meinen konnte, das reformatorische Evangelium mit den Worten getroffen zu haben: „Ich kann wohl sagen: Ich will dies tun oder jenes lassen. Ich kann aber nie sagen, ich will glauben, oder nicht glauben." Ebenso widersinnig erschien diesem Schüler das christliche Liebesgebot. Es

ist bezeichnend, daß ihm die Liebe zu Gott und die natürliche Liebe als Gegensätze erscheinen, und er steht ganz in der Tradition, die von Kant herstammt, wenn er das Liebesgebot widerlegt zu haben glaubt mit dem Einwand, daß er auf Befehl und theoretisch nicht lieben könne. Wie völlig war doch das Evangelium mißverstanden, wenn er gegen das Liebesgebot einwenden konnte: Er habe bei einer guten Tat niemals gedacht, daß das etwas Verdienstliches sein dürfte.

So elementare Mißverständnisse elementar christlicher Wahrheiten in einem Roman, der unseren Gebildeten als die klassische deutsche Entwicklungsgeschichte erscheint, beweist mehr als viele andere Beispiele den Tiefstand, auf den die christliche Erkenntnis herabgesunken war. Dies Urteil gilt um so sicherer, wenn der Unterricht selbst an dieser Verständnislosigkeit schuld war. So ist es denn auch kein Wunder, wenn dieser Schüler zur Konfirmation ging mit dem Vorsatz, nie wieder zur Kirche oder zum Abendmahl zu gehen. Er ist auch insofern ein Typus des modernen Jungen, als er seine Konfirmation feierte als „andächtigen aber allerletzten Abschied von der Kinderzeit" nicht nur, sondern von der Kirche. Die lästige kirchliche Verpflichtung hört nun auf. Darum feiert er den Tag in gehobener Stimmung: „Ich war schon in der Frühe guter Laune; noch ein paar Stunden, und ich sollte frei sein von allem geistigen Zwange, frei wie der Vogel in der Luft! Ich fühlte mich daher mild und versöhnlich gesinnt und ging zur Kirche, wie man zum letztenmal in eine Gesellschaft geht, mit welcher man nichts gemein hat." Es wurde ihm schwer die Kirche zu verlassen ohne „die Freude seiner Freiheit sichtbar werden zu lassen". Damit ist offen und deutlich ausgesprochen, was als uneingestandene Empfindung einen großen Teil unserer Jugend bewegt: Durch die Konfirmation wird das lästige Band mit der Kirche zerschnitten. Sie bedeutet eine Entlassung aus der religiösen Leitung der Kirche. Während die höhere Bildung nun erst einsetzt, hört der Unterricht und der Einfluß der Kirche auf. Er ist im besten Fall eine Kinderlehre, die man ebensogut durchlaufen haben muß, wenn man sich normal entwickeln will, wie man einmal in seiner Jugend mit Milch genährt sein muß, wenn man sich gesund entwickeln will, aber auch dieses Urteil drückt höchstens die Meinung der Mütter aus, die dem Kinde den kirchlichen Unterricht nicht vorenthalten möchten.

Im ganzen ist es auffallend, wie selten in den Selbstbekenntnissen des 19. Jahrhunderts der Konfirmandenunterricht und die

Konfirmation erwähnt werden. Auch in Bekehrungsgeschichten bedeuten sie fast niemals eine Epoche. Es wäre freilich voreilig daraus zu schließen, daß der kirchliche Unterricht keine eingreifende religiöse Wirkung gehabt hätte. Er fällt in die Jahre, in denen sich die Jugend der Wirkung dessen, was sie empfängt, nicht bewußt zu werden pflegt. Indessen beachtenswert ist dieses fast völlige Schweigen und das Vorwiegen der Kritik doch. Das Urteil sachkundiger Kritiker, daß der Religionsunterricht zu den schwächsten Leistungen der Schule und der Kirche gehört, wird durch diesen Befund bestätigt. Die Schuld liegt weder nur an den Religionslehrern noch am Pfarrerstande, sondern an dem inneren Konflikt des Religionsunterrichtes mit den übrigen Bildungselementen, besonders der höheren Schulen. Es ist für die Schätzung des Konfirmandenunterrichts unter den der Kirche entfremdeten Gebildeten ganz charakteristisch, wenn F. A. Lange, der Historiker des Materialismus, ein Theologensohn, sagen konnte, daß man den Namenchristen „die Schrullen, die ihm aus dem Katechismusunterricht im Gedächtnis geblieben sind, mit der Logik aus dem Kopf fegen" könne, während man dem Gläubigen den Wert des inneren Lebens nicht wegdisputieren könne. Voraussetzung ist, daß der Konfirmandenunterricht für das innere Leben nichts zu bedeuten habe.

Der kindlichen Empfindung dem Religionsunterricht gegenüber hat Keller einen Ausdruck von ungeschminkter Offenherzigkeit gegeben. Die Tatsache, daß mit den Entwicklungsjahren die religiöse Entwicklung gestört oder auch zerstört wird, liegt jedem, der die Gegenwart kennt, offen zutage. Selten wird sie so rücksichtslos ausgesprochen wie bei Keller und zu gleicher Zeit mit ihrem Grunde in so lapidarer Kürze zusammengefaßt wie in dem Eingangswort von Bismarcks Gedanken und Erinnerungen. „Als normales Produkt unseres staatlichen Unterrichts verließ ich Ostern 1832 die Schule als Pantheist." In seinem Werbebrief erzählt Bismarck, daß auch bei ihm die religiöse Krisis mit seiner Konfirmation eingesetzt habe: „Es war ungefähr um diese Zeit, daß ich, nicht aus Gleichgültigkeit, sondern infolge reiflicher Überlegung aufhörte, jeden Abend, wie ich von Kindheit her gewohnt gewesen war, zu beten." Nicht immer setzt die religiöse Krisis so früh ein. Einem großen Teil der gebildeten Jugend geht es, wie Treitschkes Biograph erzählt: „die Zweifel, die auch ihm nicht erspart blieben, kamen später, als Haus und Schule ihre schirmende Hand nicht mehr über ihm hielten". [24]) Noch in

seiner Studentenzeit stand er „in religiöser Beziehung noch ganz auf dem Boden jenes fröhlichen Christentums, das er aus Schule und Haus mitgenommen hatte".[25]) Die religiöse Krisis begann bei ihm, wie bei so vielen in derselben Zeit, in der die moralischen Krisen einsetzen, erst in der Studentenzeit; jetzt hörte der naive Glaube auf, und die „religiöse Krisis, die an jeden ernstdenkenden Menschen heranzutreten pflegt",[26]) ergriff ihn wie die Mehrzahl der modernen Menschen.

Besonders tief ist die Kluft zwischen den Gebildeten und der Kirche im Urteil über die Abendmahlsfeier, die nach dem dogmatischen Inhalt der kultischen Form und dem Stimmungsgehalt, die sie durch die Reformation bekommen oder behalten hat, den Gebildeten besonders fremd geworden ist. Noch als reifer Mann, jenseits der religiösen Krisen seiner Jugend, schrieb Treitschke (28. 10. 73): „So vieles mich zu der evangelischen Gemeinde hinzieht, mein Gewissen würde doch unerbittlich rufen: Du lügst! — wenn ich zum Abendmahl ginge." Unzweifelhaft sprach er damit die Empfindung weiter Kreise aus, wie schon die Schilderung, die Keller von der Abendmahlsfeier gibt, beweist. Nicht immer sind diese Krisen mit so wohlgemuter Stimmung verbunden wie bei Gottfried Keller. Nicht selten sind sie begleitet von tiefer vielleicht sentimentaler Wehmut, wie sie sich in Freiligraths Gedicht die Bilderbibel ausspricht:

O Zeit, du bist vergangen!
Ein Märchen scheinst du mir!
Der Bilderbibel prangen,
Das gläub'ge Aug dafür.

Die teuren Eltern beide,
Der stillzufried'ne Sinn,
Der Kindheit Lust und Freude —
Alles dahin, dahin!

Oder es verbindet sich mit der Wehmut eine entschlossene Ablehnung wie sie Robert Prutz in dem Gedicht Sonntagsfeier ausgesprochen hat, in dem der christliche Glaube als ein Jugendwahn erscheint, der dem Manne nicht mehr ziemt:

O Wahn des Glaubens, süße Stille,
In der das Herz sich selbst verlor,
Du meiner Kinderwelt Idylle,
Was steigst du heute mir empor?

Und würde mir die Welt zu eigen
Und neigten alle Sterne sich,
Ich könnte doch mein Knie nicht beugen;
Nicht deine Psalmen rühren mich.

Aber auch ein so ausgesprochen christlicher Dichter wie Geibel konnte sagen:

Dieser Kirche Formen fassen
Dein Geheimnis, Herr, nicht mehr.
Tausenden, die fromm dich rufen,
Weigert sie den Gnadenschoß,
Wandle denn, was Menschen schufen!
Denn nur du bist wandellos!

Auch der antichristliche Ton, der einen schweren Anstoß am Kreuz nimmt, ließ sich immer wieder hören, er gab dem tiefen Riß zwischen der modernen Bildung und dem Christentum einen schrillen Ausdruck. Das Schreckensbild des Gekreuzigten, sagt Storm, hat die stets jungfräulich reine Natur verweht. Aber die, die sich seine Jünger nannten, haben es festgehalten:

So jedem reinen Aug ein Schauder,
Ragt es herein in unsre Zeit;
Verewigend den alten Frevel,
Ein Bild der Unversöhnlichkeit.

Ein Beispiel einer religiösen Entwicklung, die durch solche Krisen hindurch zu einer klaren religiösen Stellung kam, ist Dietrich Landferrman, der frühere Burschenschafter, der später als Schulrat in Koblenz ein Menschenalter hindurch in einflußreicher Tätigkeit stand. Er erzählt, daß in seinen Universitätsjahren frivole Skepsis wenigstens flüchtig an seiner Seele vorübergegangen sei, so daß ihm von der religiösen Ausstattung aus dem Elternhause wenig mehr geblieben sei als eine unklare Ehrfurcht vor dem religiösen Gefühl der Menschheit und eine neidische Sehnsucht nach der heiteren Lebenssicherheit, die mit einer festen religiösen Überzeugung verbunden ist. Dies Ziel erschien ihm als unentbehrlich und doch unerreichbar. Das war im Jahre 1828.[27]) Es ist lehrreich, wie er damals mit diesen Zweifeln fertig wurde: die Weltbetrachtung führt zu einem unbegreiflichen Urgrund oder höchstens zu einem allmächtigen Schöpfer, aber nicht zu einem liebenden Vater. Dagegen spricht der Kampf ums Dasein und das Recht des Stärkeren, der Natur und Geschichte durchzieht. Als verurteilter Burschenschafter las er in seiner Festungszeit in Köpenick das Alte Testament dreimal durch. Aber den Pessimismus,

in dem er, wie so viele seiner Zeitgenossen zu versinken drohte, überwand er doch erst durch die Anschauung der Person Christi. Er kommt zu dem in der modernen Theologie wiederkehrenden Gedanken, daß ihm durch die Person Christi zu unumstößlicher anschaulicher Gewißheit geworden sei, daß die Welt kein trübes Chaos sei. „Wir wissen, daß Liebe und Heiligkeit sind, denn wir sehen sie vor uns, darum kann auch der Urgrund einer Welt, worin sie erscheinen, kein blindes Schicksal, auch keine harte, kalte Allmacht sein, ein Vater der Liebe steht in der Mitte alles Seins." Es ist eine innerliche, ganz persönliche Auseinandersetzung mit dem drohenden Naturalismus und Pessimismus und darum nicht nur von individueller Bedeutung, ganz ähnliche Gedankengänge wie die, die Ritschl später theologisch aufgenommen und vertreten hat.

Meist aber lief die Entwicklung der gebildeten Jugend seit den dreißiger Jahren durch einen scharfen Konflikt mit der Kirche hindurch. Für die Zeit, in der das deutsche Volk sich vom Hegelschen Idealismus losriß, ist die religiöse Entwicklung von Rudolf Haym charakteristisch. Er war selbst ein Führer in diesem Befreiungsprozeß. Die Hegelsche Theologie, „die allein seligmachende dialektische Methode des absoluten Idealismus" brachte ihm eine tiefe Enttäuschung. „Diese verwünschte Philosophie, die gar keine Probleme kannte oder doch keine übrig ließ, weil sie für alle die Lösung schon in der Tasche hatte, dieses zum rundesten Dogmatismus gewordene unaufhörliche Kritisieren konnte den, dem es mit den Problemen Ernst war, unmöglich befriedigen." [28]) Auf das neue Geschlecht wirkte der rechte Flügel der Schule nicht anziehend. Um so tieferen Eindruck machte der Jugend die hochmütige Sicherheit unfehlbarer Erkenntnis, die die Junghegelianer in den hallischen Jahrbüchern zur Schau trugen. Nachdem sie jeden Standpunkt begriffen und überwunden zu haben meinten, schien nur die eine Aufgabe übrig zu bleiben, den trägen Widerstand des Unvernünftigen durch rücksichtslosen Kampf zu überwinden, die geistige und politische Revolution. Diese Streitlust erreicht an allen Universitäten ihren Höhepunkt durch das Leben Jesu von Strauß. Haym erzählt, „der Zauber, den dieses Buch auf mich ausübte, war unbeschreiblich; ich habe kein anderes mit gleichem Genuß und gleicher Gründlichkeit gelesen". [29]) Hier war der Rationalismus zugleich vollendet und überwunden. Daraus erklärt sich die Wirkung des Buches auf die rationalistisch erzogene Jugend. „Die Aktien der gläubigen und halbgläubigen Dogmatik waren bei

uns auf Null herabgesunken." [30]) Strauß war der einzige Theologe, den die Jugend gelten ließ. Als die Hallische Studentenschaft den Versuch machte ihren Propheten durch eine Petition für die Universität zu gewinnen, antwortete Haym auf den altväterlichen Rat des Kurators, den theologischen Kampf der Zeit zu überlassen mit dem stolzen Wort: „Wir eben sind die Zeit." Noch in seinem Alter hat er sich zu diesem Wort bekannt.

Aber die Jugend blieb auch bei Strauß nicht stehen. Mit derselben Begeisterung begrüßte sie den kirchlichen und politischen Radikalismus Arnold Ruges, um schließlich bei Ludwig Feuerbach zu enden. Jetzt war Strauß schon wieder ein überwundener Standpunkt. Denn gerade von der Hegelschen Logik aus war dieser Folgerung nicht auszuweichen. Die Wirkung war erschütternd. Hatten die jungen Stürmer und Dränger bisher noch Boden unter den Füßen zu fühlen geglaubt, so standen sie jetzt dem Nichts gegenüber. Haym bestätigt das selbst. „Ich dünkte mich ohne Gott und ohne die trostreiche Aussicht auf eine Fortdauer nach dem Tode im leeren Raume zu schweben. Erst jetzt überkam mich ein Grauen auch an den bisher getriebenen Gedankenspielen, die, wenn ich sie nach der Feuerbachschen Kritik nicht mehr weiter spielen durfte, nur den Verlust alles dessen zurückließen, woran meine Seele von frühster Jugend an gehangen hatte. Eine namenlose Unruhe und Beklemmung bemächtigte sich meines hochmütigen Herzens." Nach vergeblichen höchst naiven Versuchen eine neue Religion zu stiften, drehte der junge Kritiker erschöpft und verzagt aller Theologie und Spekulation auf immer den Rücken — ein bedenkliches aber charakteristisches Zeichen der Zeit. So weit die jungen Hegelianer überhaupt ein religiöses Interesse behielten, wußten sie nichts besseres zu tun, als sich den freien Gemeinden der Lichtfreunde anzuschließen. Mit dieser Bewegung begann die reißende Entkirchlichung Mitteldeutschlands, deren verheerende Wirkung wir heute erleben.

In Schwaben lagen die Dinge nicht anders. Für die Folgen, die dort der Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie hatte, ist typisch ebenfalls nicht ein Theologe, sondern einer der selbständigsten Schüler Hegels, der Ästhetiker Vischer. Die religiöse Gärung der Zeit erfüllte schon den Jungen mit knabenhafter Melancholie. Die Theologie wirkte auf ihn ganz ähnlich wie auf Keller der Katechismus: drei verlorene Jahre! Ein gutes Drittel der besten Jugend-

zeit an einen Stoff vergeudet, der für Geist und Leben keine Frucht getragen hat, an die „Qualbemühungen, zu halten, was nicht mehr zu halten ist“.[31]) Aus dieser Not half ihm auch Schleiermacher nicht und auch die Auskunft Hegels, daß die Religion als Vorstellung enthalte, was die Philosophie als Begriff habe, wurde bald als unklare Täuschung durchschaut. Aber auch sonst hielt ihn die Spekulation nicht nur von der Wirklichkeit sondern auch von jeder reellen Wissenschaft fern. Erst das Leben Jesu von Strauß nahm dem jungen Schwaben ebenso gut wie Haym „die Illusionen, die uns Schleiermacher und Hegel noch gelassen“.[32]) Aber wenn auch Vischer allmählich erkannte, daß die dialektische Methode, auf die die Schule so stolz war, eben zum vergänglichen Schulbetriebe gehörte und daß nur der Monismus, die Einheit von Geist und Natur das Wertvolle an Hegels Philosophie war — an seiner Ethik und deren Überlegenheit selbst über den Pessimismus der siebziger Jahre hielt noch der Alte mit unbelehrbarer Zuversicht fest.

Die selbstverständliche Folge der Auflösung aller Theologie war für viele der Genossen, daß sie aus dem Dienst der Kirche schieden. Wie konnten sie anders, wenn Vischer sagen konnte: „Es ist der Vorzug und die Tugend der protestantischen Kirche in der Selbstauflösung begriffen zu sein.“ Die Kampfansage an den Pietismus ließ denn auch nicht auf sich warten. In der Rede, mit der Vischer 1846 seine Professur antrat, kündigte er dem Pietismus „offenen Haß an“. Als er zur Strafe auf zwei Jahre vom Amt suspendiert war, war ihm „der ganze Haß gegen Pietismus, Kirchen und Pfaffentum in die Seele eingebrannt.“ Es erhob sich ein Kampf, den Vischer mit dem Schlagwort „Intoleranz gegen die Intoleranz“ führte. Er war besonders gereizt durch die Schärfe, mit der der Pietismus sein Lieblingsgebiet die Ästhetik ablehnte. Vischer sah in diesem Kampf gegen die ganze Welt der Schönheit eine Verwerfung aller Sinnlichkeit, in der er selbst ganz ähnlich wie Feuerbach nichts anders als unterdrückte, verhaltene, verheimlichte Sinnlichkeit sah. Er vermochte im Pietismus nichts zu sehen als Heuchelei. Die Scheidung von Welt und Reich Gottes führt zu einer völligen Verachtung aller natürlichen Pflichten und Güter. Verschärft wurde dieser Haß gegen den Pietismus dadurch, daß dieser Anteil nahm an dem wissenschaftlichen Streit, der durch Strauß entfacht war. Damit zeigte sich, daß der Pietismus auch in die Studentenschaft eingedrungen war. Jetzt ließ Vischer kein gutes Haar an ihm. Jeder Versuch, ihn in seinem

relativen Recht zu verstehen oder geschichtlich zu begreifen, wich einem blinden, fanatischen Haß, der an Giftigkeit alles übertraf, was die verlästerten Pietisten gesündigt haben mochten. Der Pietismus ist eine Krätze, eine tief krankhafte Erscheinung. Er ist freilich mit dem Mystizismus verwandt, aber durch seine Orthodoxie unendlich geistloser als dieser. Die pietistische Frömmigkeit ist völlig schamlos. Sie steht im Gegensatz zur Zeitbildung und ist weit schlimmer als der Katholizismus, der geborene und geschworene Feind der wahren Wissenschaft. Es ist der Konflikt zwischen Natur und Geist, der im Pietismus zu einer Verdammung der Natur führt. „Mit einem Pietisten ist daher schlechterdings nicht fortzukommen, zu sprechen, zu leben. Er nimmt nichts, wie es ist. Er sieht alles gebrochen wie im Wasser, ist absolut geschmacklos, aberwitzig, pervers, er ist wahnsinnig." [33])

In dieser von zügelloser Wut gezeichneten Karikatur war kein menschlicher Zug mehr. Die unzweifelhafte Gefahr des Pietismus, der innere Zwiespalt, in den der Konflikt mit der Natur hineintreibt, war hier in so greller Übertreibung zur Karikatur verzerrt, daß auch das relative Recht des Gegners in der Leidenschaft des Kampfes völlig unterging. Und doch kann man nicht sagen, daß die Theologen der Erweckungsbewegung gegen die Schäden des Pietismus blind gewesen wären. Ein Mann, der den westdeutschen reformierten Pietismus so gut kannte wie Hundeshagen, verkannte so wenig wie Hengstenberg, daß der Pietismus über das Gefühl der Sünde und Schuld nicht hinauskam, daß er in einem peinigenden Sündengefühl und Sündenbekenntnis stecken blieb.[34]) Er sah geradezu in dem gestörten Gleichgewicht zwischen dem Gefühl der Sünde und der Erlösung das Wesen des Pietismus. Aus diesem in den Glauben nicht aufgenommenen Bußgefühl erklärte er das schroffe Verhalten des Pietismus gegen den Genuß und die Freude am sinnlichen-natürlichen Leben. Die Aufgabe, das natürliche Leben mit christlichem Geiste zu durchdringen werde gar nicht anerkannt, und es komme deswegen zu keiner christlichen Ethik. Daraus erklärte er auch die dem Pietismus eigne Abneigung gegen Kunst und Wissenschaft. Er rechnete sie zur Welt, die er nicht lieb haben darf. So kam in die Lebenshaltung des Pietismus eine Zwiespältigkeit hinein, für die auch Theologen, die ihm nahe standen, ein Auge hatten.

Es ist begreiflich, daß bei dem hochgespannten Selbstbewußtsein der Idealisten, bei ihrem Anspruch, die Welt, Natur und Ge-

schichte als vernünftig und notwendig zu begreifen, sich ein Gegensatz herausbildete, der zu einem unversöhnlichen Kampf führte. In Süddeutschland war Vischer, gereizt durch den populären schwäbischen Pietismus, für dessen Volkstümlichkeit er nicht wie Hundeshagen, Verständnis hatte, der Rufer im Streit. Er ließ alles, was die evangelische Kirchenzeitung in der Hitze des Kampfes geleistet hatte, an Gift und Groll weit hinter sich. Der Kampf Hengstenbergs mit Strauß war scharf, aber die persönliche Achtung haben die Gegner voreinander nie verloren;[35]) der gehässige Streit der süddeutschen Pietisten mit den Hegelianern war vergiftet. Der Roman Eritis sicut Deus, der als Antwort aus den Reihen des Pietismus kam, gab freilich in endlosen Gesprächen aber doch mit unverkennbarer Kunst die Gedankenwelt der Junghegelianer wieder, stellte aber auch in grellen Farben das Leben der Tübinger Schule als frivolen Libertinismus dar in romanhaft gezeichneten Gestalten mit einem Realismus der Schilderung, die die Pietisten selbst bedenklich machte, während ihren philosophischen Gegnern die ungenannte Verfasserin als eine verleumderische Giftschlange erschien.

Ein Hauptstreitpunkt zwischen Idealisten und Pietisten war das Theater. Für die Klassiker hatte es die höchste nicht nur ästhetische sondern auch moralische Bedeutung bekommen. Es war das Hauptmittel der Volkserziehung, das Höchste und Beste, was nach Schillers Urteil dem deutschen Volk geblieben war, in dem Lebensbild von Wilhelm Meister der Mittelpunkt des Interesses. Diese Urteile blieben nicht Theorie. Schon Steffens fand in Berlin am Ende des 18. Jahrhunderts die Theater voll und die Kirchen leer, die Berliner lebten im Theater, alles, was das Theater betraf, war interessant,[36]) und zwar siegte die Oper über das Schauspiel und die Presse über die klassische Tragödie. Selbst Bunsen klagte noch 1827: „Es ist entsetzlich zu sehen, wie sich (mit Ausnahme weniger) die ganze Bildung Berlins um das Theater dreht." Auch Schleiermacher schloß sich vom Besuch des Theaters nicht aus. Dagegen die Pietisten erneuerten den alten Streit gegen das Theater. Zum Sprachrohr dieses Protestes machte sich Tholuck in einer Flugschrift: Eine Stimme wider die Theaterlust, die ausdrücklich an Spener und Francke, die Wortführer des älteren Pietismus anknüpfte. Tholuck erneuerte zunächst das alte Urteil über den Schauspielerstand und sah in der Darstellung der Sünde etwas Ver-

ſuchliches, in der Darſtellung des Guten Heuchelei. Ausgenommen von dem Urteil nicht über die Darſtellung, aber über das Schauſpiel, wird merkwürdigerweiſe nur Shakeſpeare. Tholuck ignorierte die große deutſche Tragödie vollſtändig und machte keinen Unterſchied zwiſchen den Werken der Klaſſiker und der Schundliteratur, auf die ſich das Urteil des älteren Pietismus gründete. Er erklärte ohne jede Unterſcheidung das Schauſpiel an ſich für Sünde und jede Beteiligung daran für bewußtes oder unbewußtes Unrecht. Es iſt begreiflich, daß dieſe einfache Wiederholung der Urteile des älteren Pietismus gegenüber einer Literatur, die der Stolz der idealiſtiſchen Bildung war, eine Kluft aufriß, die unüberbrückbar ſchien. Den Idealiſten erſchien der Pietismus als ungebildete Barbarei, als bildungsfeindlich. Nichtsdeſtoweniger wurde das Vermeiden des Theaters wieder zu einem Merkmal der Bekehrung, und Gerlach richtetete ſich darnach,[37]) während z. B. Falk noch immer das Theater häufig beſuchte.[38]) Seine Kritik war viel treffender, weil ſie nicht formal und abſtrakt war, ſondern ſich nach dem Werte des Schauſpiels richtete. Er unterſchied gute und ſchlechte, edle und ſchmutzige Kunſt und beklagte es bei dem Beſuch unſauberer Stücke, daß ſie die ganze Schauſpieldichtung und Schauſpielkunſt bei wahrhaft fromm geſinnten Menſchen in Verruf brächten. Er erkannte auch, wie falſch es war, alle Auflöſung der Sitten von Frankreich herzuleiten. „Der Teufel ſaß lange in uns.“ Freilich eine grundſätzliche Ethik der Kunſt und alſo auch des Theaters hat keiner von den Kritikern des ſchlechten Schauſpiels gegeben — auch Schleiermacher nicht. Es blieb bei negativen oder vermittelnden Urteilen und immer bei der individualiſtiſchen Betrachtung: Darf ein Chriſt das Theater beſuchen? An eine poſitive Reform des Theaters — an die Frage, wie es denn zu geſtalten ſei — dachte niemand. Damit lag in dieſer ſcheinbar kleinen und doch für das Volk ſo bedeutſamen Frage ein einfacher, ſchroffer Gegenſatz vor, der durch die Urteile, die herüber- und hinüberflogen, nur verſchärft und vergiftet wurden.

Beſtätigt wird dieſes Verhältnis des wiederkehrenden Pietismus zur Kunſt durch die Erfahrungen, die eine Künſtlernatur wie Emil Frommel[39]) in ſeiner Jugend machte. Sein Elternhaus war ein Künſtlerhaus. Als ſeine Mutter von der Macht des Evangeliums ergriffen wurde, kamen ſtatt der Künſtler kleine Leute, Handwerker Bauern und allerlei Volk ins Haus. An die Stelle der früheren geiſtvollen Geſelligkeit traten Konventikel, die unter dem Druck der

öffentlichen Verachtung standen. Dem jungen Kunstfreunde war es zu Mute „als ob er auf einem Kirchhof wandelte". Auch der Vater empfand es schwer, daß seine Kunst als „Welt" gelten sollte. Frommel urteilte: „Es war ein enges Christentum, das wie ein Gefängnis aussah, in das sich meine Freiheitsnatur nicht bequemen wollte." Seine eigene christliche Erziehung wurde dadurch schwer gehemmt. Erst einem vielseitig gebildeten Schüler Rothes, Auberlens und Baaders, der ihn auf „die deutsche Theologie" hinwies, gelang es, ihn zu gewinnen. Aber die Auseinandersetzung mit einem kunstfeindlichen Pietismus hat ihn noch bis in seine Barmer Pastorenzeit hineinverfolgt.

Als unmittelbare Folge der Spannung zwischen Erweckungsbewegung und Idealismus öffnete sich damit eine Kluft, die die Nachkommen des Idealismus von den Anhängern der Erweckungsbewegung so völlig schied, daß niemand mehr die Möglichkeit einer Versöhnung zu hoffen vermochte. Ein tiefer Spalt zerriß die einheitliche Front in zwei feindliche Heere, die mit unversöhnlichem Haß einander bekämpften.

Nicht überall zerriß das Band, welches das deutsche Geistesleben zusammenhielt, mit ebenso schrillem Ton. Wenn Treitschke in seiner Jugend sich ebenfalls auf die Seite von Strauß stellte und sich zu wegwerfenden Urteilen über den christlichen Kultus hinreißen ließ, so verriet doch die Korrespondenz mit seinem Vater auf seiner Seite eine nie versagende Pietät, auf der Seite des Vaters mehr vornehme Ruhe und innere Überlegenheit als selbst Schleiermachers Vater in ähnlicher Lage einst aufgebracht hatte. Damals sah der junge Treitschke in dem Christentume das unvergleichlich wichtige Element der modernen Kultur, aber doch nur „ein Kulturelement, das mit andern des antiken Heidentums sich vermischen und vertragen muß."[40]) Die Frage nach der Unsterblichkeit blieb für ihn unbeantwortet, und er konnte meinen, „daß die helleren Köpfe unseres Volkes dem religiösen Meinungsstreite bereits entwachsen seien." Er zog sich auf ein undogmatisches Christentum zurück wie so viele seiner Zeitgenossen. Auch Gottfried Keller, der ihm damals in religiöser Beziehung sympathisch war, konnte sich doch mit dem „zersetzenden höhnischen Wesen" der politisch philosophischen Propaganda nicht aussöhnen. Der schroffe Fanatismus der Theoretiker lag dem Dichter zunächst fern. Er wußte, „was es heißt, gegen zweitausendjährigen positiven Glauben zu kämpfen."[41])

Aber in Kellers Leben machte Feuerbach Epoche. Dessen Heidelberger Vorlesungen machten den tiefsten Eindruck auf ihn: den Glauben an die Unsterblichkeit verlor er mit dem Glauben an Gott.

Unter diesem Einfluß ist „der grüne Heinrich" entstanden, das Gegenstück einer Bekehrungsgeschichte; denn eines der Themata des Entwicklungsromans ist der Verlust seines Glaubens an den „lieben Gott". Nicht ohne Mitleid und Ironie kehrt dieser Gottesname immer wieder. Er war seit der Erweckungsbewegung besonders in der Kindererziehung zur Tradition geworden. Findet er sich auch schon bei Luther besonders in seinen letzten Jahren in den Schlußformeln der deutschen Briefe und hie und da im Kirchenlied, so war er doch als ständige Benennung Gottes neu und forderte besonders den Spott des allmählich heraufziehenden Pessimismus heraus; aber für niemanden war er so sehr das Stichblatt ironischer Kritik wie für Gottfried Keller, seit er Feuerbach kennen gelernt hatte. Im grünen Heinrich ist die Entwicklung und Auflösung des Gottesglaubens ganz unzweifelhaft nicht etwa nach klarer und scharfer Beobachtung, sondern nach dem Schema der Kritik Feuerbachs konstruiert. Von vorne herein wird dieser „liebe Gott", den der Junge wie seine Mutter „gebraucht", recht unpsychologisch, aber ganz nach dem Rezept Feuerbachs als ein Postulat geschildert, welches aus der Not und der Sorge entsteht und deswegen selbstverständlich auch keinen Bestand haben kann. Auch die Schilderung Dortchens am Schluß des Romans ist sehr unpsychologisch und wenig wahrscheinlich, offenbar konstruiert um den Glauben an Gott und die Unsterblichkeit als natürlich erscheinen zu lassen. Dabei fehlt auch nicht ein Hauch von Sentimentalität in dem Versuch, den naiven Reiz des jungen Mädchens durch diesen angeblich naiven Unglauben, an dem man in Wirklichkeit Feuerbachs Argumente deutlich wiedererkennt, zu erhöhen. Höchst unnatürlich ist z. B. die schon erwähnte Art, wie ihre Gräberfeier geschildert wird. Sie ist nichts weiter, als eine nach den Entwürfen von Feuerbach konstruierte künstliche Figur. Es gibt einen primitiven Unglauben, so gut es einen primitiven Glauben gibt, aber da Kellers eigener Unglaube philosophisch und nicht primitiv war, so ist auch seine Darstellung nicht naiv sondern polemisch, und sein Verständnis für religiöse Dinge reicht nicht aus, um das Zerrinnen eines wirklichen Gottesglaubens mit allen seinen Voraussetzungen, Folgen und Begleiterscheinungen psychologisch richtig darzustellen; darin ist ihm Jeremias Gotthelf und selbst Anzengruber weit überlegen. Der grüne Heinrich

kann deswegen nicht als ein Dokument des populären und naiven Unglaubens gelten. Charakteristisch und zwar in hohem Maße ist er lediglich für die Gemeinde der Gebildeten, die in dieser Entwicklung ihr eigenes Spiegelbild sieht oder wenigstens zu sehen glaubt. Der Roman zeigt deswegen auch in seiner ersten Fassung und zwar gerade in der Deutung, die ihm Keller selbst gegeben hat,[42]) das Gepräge des drohenden Pessimismus. Dies drückt sich auch darin aus, daß der Held am Schluß stirbt: ein verfehltes Leben findet ein innerlich notwendiges aber äußerlich zufälliges Ende. Dieser Eindruck wird dadurch nicht verwischt, daß Keller in den späteren Auflagen seinen Helden vom Tode erweckt hat.

Charakteristisch für die Gebildeten und zwar gerade für solche, die mit der liberalen Theologie und Kirche zusammengeschlossen waren, ist auch Kellers Schlußurteil über Religion und Kirche in der Novelle: „Das verlorene Lachen." „Was wollen wir nun mit der Religion und der Kirche machen? Nichts! Wenn sich das Ewige und Unendliche immer so still hält und verbirgt, warum sollten wir uns nicht auch einmal eine Zeit ganz vergnügt und friedlich still halten können? Ich bin des aufdringlichen Wesens und der Plattheiten aller dieser Unberufenen müde, die auch nichts wissen und mich doch immer behirten wollen. Wenn die persönlichen Gestalten aus einer Religion hinweggezogen sind, so verfallen ihre Tempel, und der Rest ist Schweigen. Aber die gewonnene Stille und Ruhe ist nicht der Tod, sondern das Leben, das fortblüht und leuchtet, wie dieser Sonntagsmorgen, und guten Gewissens wandeln wir hindurch, der Dinge gewärtig, die kommen oder nicht kommen werden."[43]) Das heißt: Gott rührt und offenbart sich nicht, darum weiß und leistet die Kirche nichts, und deshalb drehen wir ihr wohlgemut den Rücken.

Ein Beweis für die Tiefe der religiösen Entwicklung dieser Zeit ist G. Kellers religiöse Psychologie jedenfalls nicht. Wenn in einer Entwicklungsgeschichte, wie sie der grüne Heinrich gibt, die weiten Kreisen als vorbildliche Darstellung der geistigen Bildung gilt, die religiöse Krisis so leicht erscheint, so ist das für die Tiefe der modernen Religiosität kein gutes Zeichen. In der Tat verläuft die religiöse Entwicklung der modernen gebildeten Männerwelt in der Regel monoton: sie beginnt mit einer intellektuellen Krisis, die in den Entwicklungsjahren einsetzt und die darin besteht, daß das Element von Aufklärung, welches in unserer Bildung liegt, den „Kinderglauben" oder auch das dogmatische Christentum zersetzt. Verschärft

wird dieser Prozeß, wenn er, wie das fast unvermeidlich ist, sich verbindet mit den moralischen Kreisen, die naturgemäß in der männlichen Jugend meist sexueller Art sind und die religiöse Entwicklung hemmen oder ganz zum Stocken bringen. Eine Epoche auch in der inneren Entwicklung ist erst wieder die Eheschließung, die einen moralisch erziehenden und zuweilen auch einen religiös vertiefenden Einfluß übt, je nach der Richtung, in welcher der Einfluß der Frau sich geltend macht. Man braucht aus dieser Zeit ja nur an das Beispiel von Bismarck zu erinnern. Er ist nur das weit hin sichtbarste Beispiel für einen sich immer wiederholenden Lebenslauf. Das Gebet erlischt in den Entwicklungsjahren, meist aus Gleichgültigkeit, in dieser Zeit aber auch oft in so reiflicher Überlegung, wie Bismarck sie von sich berichtet, „weil mir das Gebet mit meiner Ansicht von dem Wesen Gottes in Widerspruch zu stehen schien". Man könnte bei der Art, wie er dies begründet, fast an den Einfluß Schleiermachers denken, wenn man nicht wüßte, wie gering dieser war und nicht bedächte, daß Gedanken dieser Art in der Zeit des ausgehenden Idealismus sich von allen Seiten an die gebildete Jugend heranbrängten. Dem Sinne nach ganz wie bei Bismarck hat Geibel sie in dem Gedicht „Vom Beten" sie zu Worte kommen lassen:

Du sagst, du magst nicht beten, denn es sei
Doch alles vorbestimmt!

Auch die Rückwirkung auf Stimmung und Charakterbildung, die sich bei Bismarck zeigt, ist charakteristisch für die ganze Zeit. „Ich war in der Tat schon sehr gealtert als ich 23 Jahre zählte. Jedenfalls unendlich viel blasierter als jetzt und fühlte mich recht unglücklich, fand Welt und Leben schal und unersprießlich." [44]) Es ist ganz begreiflich, wenn ein Dichter wie G. Keller, der ganz in ähnlichen Gedankenkreisen lebte, seinen eigenen Eindruck in die Worte faßte:

Das Christentum ist aus der Welt geflohn
In alten Schutt und wimmert dort im Staube;
Ich bin allein und höre nichts davon.

Das war der Dunstkreis, in dem sich in den dreißiger und vierziger Jahren in der gebildeten und vornehmen Jugend die Empfänglichkeit für den Pessimismus ausbildete, wie sich das in den Gedichten Byrons, die in Bismarcks Korrespondenz zitiert werden, ausspricht.

Wenn eine solche Krisis nicht wie bei Bismarck in eine kraftvolle religiöse Erschütterung und Erhebung ausläuft, so verläuft die zweite Hälfte des Lebens ohne ernste und tiefe religiöse Erlebnisse, flach und arm innerlich und äußerlich philisterhaft. Die scharfe Kritik der Kirche und Theologie, mit der sich, wie bei Gottfried Keller, dieser Ausgang der Entwicklung, zu begründen pflegt, beweist jedenfalls, daß Kirche und Theologie an dieser Entleerung des religiösen Lebens mitschuldig sind. Dabei richtet sich der Widerwille der Gebildeten zunächst gegen die Halbheit und Flachheit der Vermittlungen in Theologie und Kirche, die Widerstrebendes verbindet und nichts zu seinem Rechte kommen läßt. So stieß die Hegelsche Rechte die akademische Jugend ab und trieb sie in den Radikalismus der Junghegelianer oder Schopenhauers hinüber. Unter diesem Einfluß schrieb Kierkegaard in sein Tagebuch:[45]) „Es haben ja vor Hegel Philosophen gelebt, die sich's vornahmen, das Dasein, die Geschichte zu erklären. Und bei jedem solchen Versuche muß wohl eigentlich die Vorsehung lächeln. Aber sie hat darüber doch vielleicht nicht gerade gelacht, denn es war ja doch ein menschlich redlicher Ernst. Aber Hegel — o, laß mich griechisch denken! — wie haben sich die Götter vor Lachen geschüttelt! So ein ekliger Professor, der die Notwendigkeit von allem ganz durchschaut hat und das Ganze ableiern kann."

Andrerseits erschwerte aber auch der Pietismus und der Konfessionalismus den Gebildeten den Zugang zum Christentum. Haben die Junghegelianer besonders Vischer gegen den Pietismus mit vergifteten Waffen gekämpft, so waren sie doch nicht allein schuldig.

Einen Treffpunkt hatten die beiden Richtungen gehabt, denn die Stillen im Lande lasen mit Begeisterung Jakob Böhme und ihr erbitterter Feind Friedrich Vischer konnte daran erinnern, daß „die neue Philosophie bei alten Mystikern, bei Jakob Böhme namentlich, in die Schule gegangen ist".[46]) Aber in dem die Einheit von Geist und Natur, Gott und Welt, Schöpfung und Erlösung auf der einen Seite zum Monismus überspannt auf der anderen Seite in einen Zwiespalt aufgelöst wurde, war die gemeinsame Basis verloren, und Vischer rief voll Zorn, aber auch nicht ohne Schmerz aus: „Wie bitter ist das Vertrauen auf eine allmähliche Versöhnung beider Standpunkte getäuscht worden."[47]) Und wieviel Not hat Bismarck doch auch die Engherzigkeit des Luthertums seiner Braut gemacht. Wenn er ein individualistisches ganz unkirchliches Christentum nie-

mals überwunden hat, so ist an dieser Schranke seines Verständnisses der eigentümliche Charakter des Luthertums seiner Frau nicht ohne Schuld.

Dieselbe Hemmung zeigt der Briefwechsel zwischen Leopold Ranke und seinem Bruder Heinrich. Der universale Gesichtskreis des Historikers geriet mit dem Konfessionalismus seines Bruders, der nur in der Bibel Offenbarung sah, in einen unvermeidlichen Konflikt. Nicht anders ging es dem späteren Kulturhistoriker W. H. Riehl. Er hatte Theologie studiert, weil er Pfarrer werden wollte, aber der Konfessionalismus schreckte ihn vom Pfarramt ebenso zurück wie der Pietismus. „Ich war und blieb ein Weltkind in dem Sinne, daß mir Gott und Welt unlösbar verbunden erschien, daß ich die schroffe Scheidung des Geistlichen und Weltlichen für bedenklich ansah, daß ich ein frohes und herzensreines Genießen des Daseins für religiöser erachtete als griesgrämliche Weltflucht, daß mir auch die hohen Offenbarungen der Kunst gottinnig deuchten und das selbstlose Ringen im Forschen nach wissenschaftlicher Wahrheit eine sittliche Tat, die uns dem unerforschlichen Gotte näher führt.“ [48])

Auch Wilhelm von Kügelgens religiöse Entwicklung wurde durch die Auseinandersetzung mit dem Luthertum erschwert. Vorübergehend zogen ihn sogar die Lichtfreunde an, aber zu einer Entscheidung kam es lange nicht.[49]) Noch 1845 schrieb er: „Ich widerstrebe dem Rationalismus, weil er eine Lüge, der Lichtfreundlichkeit, weil sie eine ungeheure Frechheit ist, und der modernen Orthodoxie, weil sie mir, ich mag sie fassen, wie ich will, als ein närrisches Ding, ein Schein ohne Wesen, ein unklarer Rationalismus erscheint. Dem eigentlichen Christentum, dem praktischen, welches die Herzen beseligt, das nicht in scharf begrenzten Begriffen, sondern in einem Liebeszuge der Seele zu ihrem Heiland besteht, wie man es bei kindlichen Menschen und Frauen findet, die sich keine Rechenschaft von ihren Begriffen geben, widerstrebt nichts in mir; ich liebe es, aber ich habe es nicht und fange an, mich darüber zu beruhigen.“ [50]) Wie den Anhängern der Erweckungsbewegung so machte auch ihm die Brüdergemeine, ihre Abendmahlsfeier, besonders aber ihr getrostes Sterben, einen tiefen Eindruck,[51]) während er dem entschiedenen Luthertum und jedem Streben nach äußerer Kirchlichkeit auch später noch mit äußerstem Mißtrauen gegenüberstand. Zuweilen verzagte er daran, sich zum christlichen Glauben zurückzufinden, bis ihm schließlich die orthodoxe Inspirationslehre, deren Annahme ihm als das Wesen

des Glaubens dargestellt war, als die Hemmung erschien, durch deren Überwindung er zur Gewißheit kam und sich zum biblischen Christentum zurückfand.[52]) Seine ganze Entwicklung ist ein Beispiel dafür, wie sehr die Orthodoxie, die das Wesen des Christentums in der reinen Lehre sah, die Erweckungsbewegung ins Stocken brachte. Auch sein Urteil über den evangelischen Gottesdienst ist für den religiösen Standpunkt der Erweckungsbewegung in hohem Maße charakteristisch. Er bedauerte aufrichtig, daß der Halberstädter Dom protestantisch geworden sei. „Was jetzt in diesem herrlichen Tempel eigentlich angebetet wird, weiß man nicht recht, die ganze Woche steht das Heiligtum verschlossen und nur am Sonntag vormittag ertönt eine Stunde lang von der Kanzel eine lederne Predigt und ennuyiert eine anständige Versammlung.“ [53])

Damit ist ein neues Motiv der Unkirchlichkeit berührt. Denn ähnliche Urteile sind nicht selten. Der protestantische Gottesdienst befriedigte die Gebildeten häufig nicht, und sie verschmähten es oft nicht, mit dem katholischen Gottesdienst zu liebäugeln. So urteilte selbst Bismarck: „Das Singen der protestantischen Gemeinden will mir doch immer nicht gefallen. Es ist mir lieber bei guter Kirchenmusik von Leuten, die es verstehen, gemacht, zu beten für mich und dazu eine Kirche zu haben wie die Teinkirche inwendig war und morlachische Messen mit weißgekleideten Priestern in Dampf von Kerzen und Weihrauch, das ist doch würdiger.“ [54]) Diese Vorliebe für den katholischen Kultus war und ist bei den ästhetisch verwöhnten Aristokraten, die durch die Öde des protestantischen Gottesdienstes abgestoßen wurden, nicht selten.

Verhängnisvoll für den Gottesdienst war es auch, daß die reiche Lyrik, mit welcher die klassische und romantische Dichtung das deutsche Volk beschenkt hat, nicht auch das Kirchenlied zur neuen Blüte gebracht hat. Das christliche Lied, das aus der neuen Blüte der Poesie entstand, ist nach Inhalt und Form nicht zu vergleichen mit der Kraft und Tiefe des Kirchenliedes der Reformationszeit und der Orthodoxie. Die Klänge, die sich hören ließen, variierten im wesentlichen den Ton, der von Novalis angeschlagen war, und das heißt also, sie setzten den Typus der Brüdergemeine fort; das gilt von Spitta, Knack, Julius Sturm und Luise Hensel. Das Kirchenlied des neunzehnten Jahrhunderts ist zart und weich, aber die Kraft und Frische und besonders die Volkstümlichkeit des alten Kirchenliedes konnte diese idealistische und romantische Poesie nicht erreichen. Wenn man

sich klar machen will, wie viel unser Volk religiös verloren hat, so muß man seinen religiösen Besitz mit dem Reichtum des klassischen Kirchenliedes vergleichen, um den weiten Abstand zu ermessen und doch liegt zwischen Einst und Jetzt die Blüte der klassischen Dichtung, die den modernen Gebildeten der Form der kirchlichen Poesie entfremdet hat.

Dasselbe gilt von der Kirchenmusik. Neue Klänge, die sich mit dem Choral von Bach vergleichen lassen, hat uns das neunzehnte Jahrhundert nicht beschert. Wir leben auch in der Beziehung von einer Vergangenheit, die allerdings den ewigen Gehalt der wahren Kunst in sich trägt, aber doch auch den Charakter ihrer Zeit nicht ganz verleugnet, und die deswegen dem Volke ferner rückt. Alle Bemühungen, die klassische Musik populär zu erhalten, haben es bis jetzt nicht verhindert, daß weite Kreise der unteren Volksschichten eine ausgesprochene Vorliebe verraten für die weichlichen und geschmacklosen Melodien, die aus dem Auslande kommen. Man darf sich darüber nicht wundern, denn auch in der Kunst kann ein Volk nicht nur von der Vergangenheit leben. Die künstlerische Impotenz des modernen Christentums beweist aber in viel höherem Maße seine Schwäche als die theologische Überproduktion seine Kraft.

Der Konflikt zwischen der modernen Bildung und dem Christentum zeigt sich auch im modernen Christusbild. Die Erweckungsbewegung hat das Christusbild der Nazarener geschaffen, es entspricht dem religiösen Lied des Novalis. Alle Versuche, die Weichheit und Schwäche, die diesem Christusbild eigen sind, zu überwinden, haben doch keinen neuen Typus geschaffen, der dem traditionellen Typus überlegen oder auch nur gleichwertig wäre. Das moderne Christusbild ist entweder eine Abwandlung des Christusbildes der Nazarener oder ein Gegenstück dazu, aber keine selbständige neue Intuition; besonders die Vereinigung von Machtbewußtsein und Demut gelingt nicht. Das moderne Christusbild ist ein Ausdruck der religiösen Weichheit und der theologischen Unsicherheit der Person Jesu gegenüber. Das künstlerische Ideal des Idealismus und der religiöse Charakter der Erweckungsbewegung haben sich zur Erschaffung eines Christusbildes nicht zusammenfinden können. In dieser Tatsache drückt sich der Konflikt zwischen beiden vielleicht am anschaulichsten aus. Die ganze Spannung zwischen beiden entwöhnte die Gebildeten der Kirche immer mehr. Daß der Kultus und die kirchliche Kunst, dem durch den Idealismus hochgezogenen ästhetischen Empfinden der

Gebildeten nicht genügte, ist eine Tatsache, die ebenso schwer wiegt, wie die Spannung zwischen idealistischer Philosophie und christlicher Frömmigkeit. So gewöhnte man sich denn daran, die Entkirchlichung der Gebildeten als unvermeidliche Tatsache hinzunehmen. Die kirchlichen Kreise des Volkes beklagten sie, und ihre Gegner bestritten sie nicht. Sie fanden die Tatsache unzweifelhaft, wie sie sie auch beurteilten.

Ein Gegner der Pietisten wie der Ästhetiker Vischer fand, daß die Klage über Mangel an kirchlichem Sinn bei unsern gebildeten Ständen im allgemeinen nicht unbegründet sei (im Jahre 1844). In Stuttgart hatte sich ein gewisser kirchlicher Sinn erhalten, dagegen auf dem Lande hatte die Aufklärung die Kirchen entleert. In den Beamtenkreisen herrschte noch die überlieferte Lehre und die Kantische Moral, während bei den Naturforschern sich schon der Materialismus meldete. Vischer sucht die Schuld aber nicht nur in der religiösen Krisis, sondern auch in dem Charakter der Predigt. Sie ist hölzern und dogmatisch und kann deswegen den ästhetischen und intellektuellen Ansprüchen der Gebildeten nicht genügen, während das tiefere religiöse Bedürfnis des Volkes sich in den Erbauungsstunden befriedigte und deswegen dem Pietismus zustrebte. Gut mystisch und zugleich echt Hegelsch bestimmt er die Aufgabe des Pfarrers: er soll wirken, daß der Sohn Gottes in jedem neugeboren werde, in jedem neu sein Erlösungswerk beginne, dann braucht er von ihm als dieser bestimmten einzelnen Person, an welche unsere Honoratioren einmal im kirchlichen Sinne nicht mehr glauben, eben nicht immerzu reden.[55]) Ja, während die kritischen Theologen, vermöge ihrer Kritik den Anspruch auf eine ganz besondre Wahrhaftigkeit machten, scheute sich Vischer nicht, die schon früher hervorgehobene Tatsache auszusprechen, daß für einen modernen Menschen ohne Verhüllungen, Bemäntelungen ja ohne Unwahrheit eine religiöse Wirksamkeit am Volke nicht möglich sei.[56]) Es ist ohne weiteres klar, daß dieser bedenkliche Rat Predigten hervorrief, die die Unkirchlichkeit der Gebildeten nur noch steigerten, denn was sie vermißten und mit Recht verlangten, das war ja nicht Kritik, sondern Erkenntnis. Es befriedigte sie auch nicht, wenn die Grundwahrheiten des Christentums vorausgesetzt wurden, als wenn sie im Bewußtsein der Zeit noch ebenso fest stünden wie im Zeitalter der Reformation. Mit großer Klarheit hat das ein Philosoph ausgesprochen, der die christliche Überzeugung vertrat, und dessen Urteil deswegen beachtenswerter ist als

das von Vischer. Es ist Steffensen in Basel. Er fand, daß der Theologie, wie sie der christlichen Gemeindepredigt überall zugrunde gelegt wird, fast ganz die ernste und innerliche Anstrengung fehle, wirkliche Erkenntnis Gottes, nicht nur andern mitzuteilen, sondern vor allem selbst zu gewinnen. Er sprach weiten Kreisen aus dem Herzen, wenn er fand, daß unsere Prediger viel zu sehr voraussetzen, die Christenheit besitze ja Erkenntnis Gottes. Diese Kritik galt ausdrücklich der liberalen wie der orthodoxen und pietistischen Predigt. Beide beschäftigen sich mit Christus und dem Menschen, „aber mit der eigentlichen Theologie nur wenig und nur nebenher". Er sah darin den eigentlichen Grund, daß „die Predigt ihre geziemende Macht in der wissenschaftlichen Zunft mehr und mehr eingebüßt habe und endlich ganz verlieren würde". Und er hoffte, daß der in die Kirche eindringende Atheismus die eigentliche Theologie wieder erwecken und zu Arbeit und Kampf aufregen werde.[57])

Damit hatte er unzweifelhaft den schwachen Punkt der modernen Theologie getroffen. Sie war nicht mehr wirklich Theologie, nicht Erkenntnis Gottes, sondern Glaubenslehre oder Heilslehre, und damit genügte sie nicht nur den Gebildeten nicht, sondern immer weniger auch dem Volke, welches durch den Materialismus angefochten war. Die Erkenntnis Gottes war ins Stocken gekommen und auch durch die Theologie des neunzehnten Jahrhunderts nicht gefördert. In höchst charakteristischer Weise spricht sich in dem Geschlecht, das Geschichte erlebt und Geschichtsforschung erlernt hatte, das Bedürfnis aus, Gott in der Geschichte zu finden. Sie suchten, wie Treitschke sagt, „ihren Gott nicht im Himmel, sondern in der Geschichte" (8. 6. 56). Ihnen erschien „das ganze Weben der Naturkräfte und die Totalität der Weltgeschichte so imponierend, so geheimnisvoll und wunderbar", daß sie in diesen Geheimnissen Gott suchten (17. 11. 56). Treitschke bekannte (11. 8. 60): „Man nennt mich einen Heiden, und ich bekenne mich unfähig, bei dem christlichen Gottesdienste irgend etwas anderes als Spottlust zu empfinden. Aber eine tiefe Andacht hat mich durchschauert, wenn ich in der großen Tragödie der deutschen Geschichte jene höhere Fügung handgreiflich vor Augen sah, die uns nicht sinken lassen wird, wenn ich über dem Staub menschlicher Torheit und Sünde das erhabene Lächeln einer göttlichen Macht erkannte, welche weiß, daß sie uns zum Ziele führen wird." Er bekannte, dem Verständnis der Gottheit am nächsten zu kommen, „indem ich die ewige Vernunft zu ergründen suche, die in der Menschengeschichte waltet"

(19. 5. 64). Das war die religiöse Empfindung, die die neue Geschichtsforschung in dem jungen Geschlecht geweckt hatte. Diesem Bedürfnis, mit der christlichen Erkenntnis Gottes die Natur und die Geschichte zu durchdringen, genügte die Theologie und die kirchliche Predigt nach dem Urteil der Gebildeten, nicht.

Steffensen nannte als Beispiel einer Predigt, die dem Volk und den Gebildeten in gleicher Weise genügt habe, die Predigt der mittelalterlichen Mystik, Ekkehard und Tauler. Dasselbe Urteil über das Verhältnis der modernen Predigt zur Predigt der mittelalterlichen Mystik fällt Wilhelm Dilthey: „Wie gehen die Predigten Taulers in die Feinheiten seelischer Vorgänge vor Zuhörer aller Stände ein, mit ihnen verglichen erscheinen heutige Predigten durchweg roh und schematisch.“ [58]) Ist dieses wegwerfende Urteil auch ungerecht, und war auch Dilthey, da er sicher die Predigt des neunzehnten Jahrhunderts nicht kannte, zu einem solchen Urteil nicht berechtigt, so zeigt es doch, wie die Gebildeten mit Recht oder mit Unrecht die moderne Predigt beurteilten. Steffensen hielt den Theologen vor, daß doch einmal alle Gebildeten, die sich vom Christentum abgewandt hatten, im Religionsunterricht durch die Hände der Kirche gegangen seien. Mit Recht wies er darauf hin, daß die Theologie nicht eine religiöse Unterweisung an die Gebildeten, sondern eine Fachwissenschaft geworden sei. „Wo ist auf unsren Hochschulen den künftigen Ärzten und Richtern und den Lehrern selbst eine Belehrung geboten, um das Verständnis des Lebens zu gewinnen, welches die Theologie als das einzig wahre zu besitzen behauptet? Vielmehr hat sich diese ganz und gar in sich selber verschlossen, gleichgiltig hat sie die andern ihre Wege gehen lassen.“ Auch die künftigen Pfarrer selbst würden durch die Theologie nicht genügend auf ihr Amt vorbereitet. „Es fehlt unsern Pfarrern durchaus an starker und frischer Wissenschaft, sie sind von ihrer Theologie nicht mit den Werkzeugen ausgerüstet worden, um auch in den wissenschaftlichen Männern eine kräftige Religiosität zu erhalten und zu nähren.“ So schrieb er im Jahre 1850 nach der Katastrophe des Idealismus in der Revolution und er erkannte die Schuld der idealistischen Theologen an diesem Versagen der Kirche: „Haben sie doch wenig vermocht, den idealistischen Gedanken Widerstand zu leisten, und vielfach erst an sich selber erfahren müssen, wie diese — bald die Formen der Dinge und des Lebens respektierend, wohl gar zu falscher Ehrfurcht gegen dieselben ermahnend, bald in revolutionärer oder ironischer Mystik dieselben gering achtend — immer

das Mark den Lebendigen aussaugen und streng oder frivol, ein gespenstisches Wesen in den Seelen derselben zurückließen." Selten ist die Gefahr des Idealismus so klar erkannt worden, wie von diesem Schüler Schellings und Baaders. Dieser ausgesprochen religiöse und doch freie Geist sah den Grund der religiösen Krisis darin, „daß die gärende Mischung von Formeln, Ahnungen, Erfahrungen, Mysterien und Hypothesen, welche die Weltansicht der tonangebenden philosophischen Kreise in den letzten Jahrzehnten gebildet hat, und die die alte Meinung ersetzen sollte, nichts weniger gewesen ist, als eine Wissenschaft oder als die gesunde und reife Frucht einer wahrhaft philosophischen Gesinnung".[59])

Nicht jeder durchschaute diesen Zusammenhang mit derselben Klarheit. Aber es waren dieselben Tatsachen, über welche von einem ganz andern Standpunkt aus die Urteile von Lagarde über den Protestantismus um dieselbe Zeit ausgehen (1853). Wie er den Kampf der Aufklärung und des Idealismus gegen die Geltung des Alten Testamentes in der Kirche in die Gegenwart hinübergeleitet hat, wie er folgerichtig das Evangelium des Paulus und damit auch die Reformation mit leidenschaftlicher Schärfe bekämpft hat, so hat er auch den Protestantismus mit schonungslosen Urteilen verworfen: „Jede Religion, sogar Fetischismus, ist besser, als der Mischmasch aus fader, feiger Sentimentalität und den abgestandenen, angefaulten Resten des Christentumes, den wir heutzutage Protestantismus nennen."[60]) Durch den Katholizismus ließ auch er sich imponieren: „Er ist wenigstens vornehm und eine Macht," ein Urteil, das bis heute bei unsren Gebildeten wiederkehrt. Aber der deutsche Protestantismus aller Spielarten von Schleiermacher bis zu Hengstenberg hin findet bei ihm keine Gnade. Die Begründung des Urteils ist doch nicht ganz subjektiv und darum nicht ganz wertlos. „Dies alles zerbricht entweder an den gesicherten Tatsachen der Geschichte und Kritik, oder an den Bedürfnissen des Menschen des neunzehnten Jahrhunderts — oder aber es zerbricht an jenen Tatsachen und diesen Bedürfnissen zusammen." Das soll heißen: der Protestantismus, da er auf die Bibel gegründet ist, scheitert an der modernen Bibelkritik. Aber er scheitert auch daran, daß die religiösen Fragen und Bedürfnisse seit der Reformation eine Geschichte durchgemacht haben, die neue Antworten nötig macht. In dieser Kritik lag unzweifelhaft, trotz ihrer gereizten Form, eine Wahrheit, die nur dadurch unwirksam wurde, daß der Kritiker nicht sagte, welches denn die neuen

religiösen Bedürfnisse der Gegenwart im Unterschiede von der Reformationszeit sind. Das Pfarrerideal des deutschen Mittelstandes war nach Lagarde immer noch das rationalistische von Vossens Luise. Da die Aufklärung den Mittelstand weithin beherrschte, so war diese Kritik nicht ohne Recht. Über das Pfarrerideal der herrschenden Klassen in den fünfziger Jahren meint Lagarde: „Die protestantischen Geistlichen aller Schattierungen sind nichts als theologisch angefärbte Projektionen politischer Velleitäten." Er verband damit eine scharfe Ablehnung der Theologen der Erweckungsbewegung und schloß seine gereizte Kritik: „ich bin bei aller Anerkennung für die Religion für jetzt religionsmüde: meine Odyssee durch die Kirchlein hat mich dazu gemacht: Ich muß erst vergessen, was ich auf dieser Reise erlebt, um wieder nach dem zu streben, was ich auf dieser Reise gesucht habe." [61])

Er hat noch später seine Kritik in die Worte zusammengefaßt: „Die protestantische Kirche ist durch nichts so verwüstet worden, wie dadurch, daß ihre Geistlichkeit, welche ohne Unterlaß geistige Güter austeilen sollte, weder durch das Leben noch durch das Studium geistige Güter einzunehmen pflegte." [62]) Auch Steffensen warnte davor, daß „die Kirche sich auf die Gemeinde der Heiligen beschränke", und sich von der unlösbaren Aufgabe, das Volk und die Gebildeten zu gewinnen, zurückzöge. Vielmehr hat sie sich gerade für diese Aufgabe zu rüsten: „Nicht nur ein immer frischer Gottesdienst, auch eine immer neu aufleuchtende Theologie gehört zu den Leistungen, für welche die kirchlichen Ämter der Nation verhaftet sind." [63]) Die gesteigerten Ansprüche, welche die Gebildeten an die Predigt stellten, hatten einst schon Theremin in seiner Auseinandersetzung mit Tholuck veranlaßt, die Anforderungen an die evangelische Predigt auf das richtige Maß zurückzuführen. Es lag ihm daran, den Pfarrstand vor Forderungen an seine Leistungsfähigkeit zu schützen, die gerade die Bescheidenen, die sich der Grenze ihrer Kraft bewußt waren, nur entmutigen konnten, weil sie von vornherein nicht zu erfüllen waren. Gegenüber dem Anspruch an ein besonderes Maß von Geist, ästhetischer Form und wissenschaftlichem Gehalt sollte es dabei bleiben, daß in der Kirche nur das Wort Gottes zu gelten habe und daß vom Haushalter nichts andres zu verlangen sei, als daß er treu erfunden werde. Ihm antwortete Tholuck, der die Aufgabe ergriff, welche Schleiermacher in seinen Reden über die Religion der Kirche gestellt hatte, indem er ihr die Aufgabe stellte,

die Gebildeten unter ihren Verächtern zu gewinnen. Diese Aufgabe war der Predigt vor allen Dingen durch den Idealismus gestellt worden. Tholuck hatte sie im Unterschied von Theremin anerkannt und ergriffen. In einseitiger Weise und doch ohne Erfolg ist sie seitdem von der evangelischen Predigt ergriffen worden; die mindestens ebenso wichtige Forderung volkstümlicher Predigt ist unter dem Einfluß der idealistischen Bewegung weder mit derselben Klarheit erkannt noch mit ähnlicher Entschlossenheit aufgestellt, oder gar erfüllt worden. Im Zeitalter des Idealismus hat von dessen Jüngern neben Schleiermacher kaum einer einen so großen Eindruck gemacht wie die Persönlichkeit und die Predigt seines Schülers Karl Immanuel Nitzsch; aber unter allen Anhängern Schleiermachers hat nur einer es verstanden, in volkstümlicher, anschaulicher Sprache dem Volk zu Herzen zu reden, nämlich Klaus Harms. Neben ihm könnte man aus der späteren Zeit allenfalls Ahlfeld nennen, der besonders in seiner Jugend mit tiefer Poesie und edler Volkstümlichkeit zum Volke zu sprechen verstand. Aber im ganzen hat die unter dem Einfluß des Idealismus gebildete evangelische Geistlichkeit die Aufgabe volkstümlicher Predigt sehr zum Schaden des Volkes nicht mit derselben Klarheit erkannt und ergriffen wie die doch nicht gelöste Aufgabe, die Gebildeten zu gewinnen. Die blieben trotz aller Bemühungen der Kirche seit der Zeit der Aufklärung und des Idealismus im großen und ganzen unkirchlich.

Einen besonders klaren und scharfen Blick für die Unkirchlichkeit der Gebildeten und ihre Gründe hatte Hundeshagen. Sein Buch über den deutschen Protestantismus (1847) spiegelt die Lage in der Mitte des Jahrhunderts um die Märzrevolution herum am deutlichsten wider. Im Unterschiede von den Zeitgenossen der Reformation und der Orthodoxie stellten die Gebildeten Anforderungen an die Predigt, die auf die Dauer nicht zu befriedigen waren, weil sie gar nicht das suchten, was die Predigt bieten sollte und wollte, sondern statt dessen „eine im gewöhnlichen Sinn geistreiche Anregung". Aber er stellte fest, daß auch da, „wo diesem Beginnen völlig gewachsene Prediger es darauf anlegten, doch dadurch die höhere Menschenklasse niemals dauernd und wahrhaft an die Kirche gefesselt worden sei". Dieses Urteil galt sogar im besonderen Maße von den Predigten aus der Schule des spekulativen Idealismus. Dem Urteil über die Predigt entsprach die Kritik der Geistlichkeit. Es verschärfte sich in der Zeit des Materialismus und der beginnenden sozialen Krisis. Friedrich

Albert Lange, der Historiker des Materialismus, der doch der Sohn eines Professors der Theologie war, schrieb bittere und in ihrer Allgemeinheit ungerechte Urteile über den Pfarrerstand. Er stellte den Feinden des Kirchentums, die sich der unterdrückten Menschheit widmen, „Diener der Kirche gegenüber, die an den Tafeln der Reichen sitzen und den Armen Unterwürfigkeit predigen". Er fand, daß die aufgeklärten Dogmatiker des Egoismus sympathisierten „mit dem reichen Pastor, der den Glauben tapfer zu schirmen, seine Würde recht zu behaupten und seine Güter klug zu bewirtschaften weiß, und der mit ihm in Champagner anstößt, wenn er ihm bei einer vornehmen Kindtaufe oder bei der festlichen Einweihung einer neuen Eisenbahnlinie gegenübersitzt".[64]) Dieser demagogische Ton läßt sich seit der Zeit des beginnenden Sozialismus häufiger und schriller hören. Eine gehässige Schilderung des Pfarrerstandes ist ein immer wiederkehrendes Motiv der von der Kirche sich lösenden Literatur. Ebenso bitter wie Lange höhnt Storm über die Diners der Pfarrer bei den Reichen:

Die Geistlichkeit, die Weltlichkeit,
Wie sie so ganz verstehen sich!
Ich glaube, Gott verzeihe mir,
Sie lieben sich herzinniglich.

Die Schilderung des Pfarrers im Roman, etwa bei Gutzkow, Heyse, Spielhagen, hat nicht so große Bedeutung; beachtenswerter ist der Übergang, den man bei Wilhelm Raabe zwischen dem Hungerpastor und dem Schüdderump beobachten kann. Die pessimistische Vergiftung zeigt sich ganz folgerichtig in dem scharfen Spott, mit dem das Pfarrhaus karikiert und als einziger Repräsentant christlicher Überzeugung ein pietistischer hallescher Kandidat der Theologie als lächerlicher und heuchlerischer Schwätzer heruntergezogen wird. Dabei ist er als normaler Typus seines Standes gemeint. Ganz anders steht das Pfarrhaus bei Fontane da, der doch auch dem Pessimismus verfallen war. Aus wirklicher und sehr genauer Kenntnis werden alle Typen des Pfarrerstandes mit Verständnis, Güte und Humor geschildert. Freilich feiert Fontane am Schluß seiner Wanderungen den „Lehn- und Sorgenstuhlpastor", der „ganz Idyll" ist. „Nur den letzteren habe ich kennen gelernt." Es ist der Pfarrer der rationalistischen Zeit, den er liebt, aber mit realistischer Treue sind auch die anderen Typen geschildert. Bezeichnend ist es, daß Fontane die Landpfarrer bevorzugte, und daß er auf dem Lande mehr gehaltvolle

Predigt gefunden zu haben versicherte als in der Großstadt. Die Theologen täuschten sich eben über den Erfolg ihres Werbens um den Beifall der Gebildeten. So schrieb der junge Ernst Curtius (9. 8. 35), „daß man in dem hochgelehrten Göttingen keinen einzigen erträglichen Prediger finde". Nicht besser war sein Urteil über die Predigten für die Gebildeten in Berlin (25. 4. 36). „Die Predigten sind fast alle wie für den Druck gehalten. Ich habe jetzt einen solchen Widerwillen gegen die wohldisponierten und nach gleichmäßigen Abschnitten gegliederten Reden der meisten Prediger, daß es mir oft die Andacht stört. Der Gebildete freut sich der schönen Wendungen und Anwendungen und vertauscht so sich unbewußt das kirchliche Interesse mit einem ästhetischen. Darum liegt manches Gift in sonst wackren Predigten."

Die für die Gebildeten bestimmte Predigt befriedigte grade sie nicht, und eine volkstümliche Predigt hat der spekulative Idealismus nicht hervorgebracht. Selbst Strauß fand einen freireligiösen Gottesdienst schauerlich öde und lechzte vergeblich nach irgend einer Anspielung auf die christliche Legende. Hundeshagen hob mit Recht hervor, daß die innere Scheidung der Gebildeten vom Volke der eigentliche Grund ihrer Unkirchlichkeit war. „Der Vornehme und Geistreiche kann sich zwar alles, was ihm der Prediger, was ihm die Gemeinde sagt, nötigenfalls auch selber sagen, vielleicht sagt er sich's auch, aber in der Regel sagt er sich's nicht." Es fehlt ihm das Gemeinschaftsbedürfnis, an welchem das geförderte religiöse Leben seinen Prüfstein hat. Er hat einen Standesgeist, der eine tiefe Kluft zwischen der gebildeten Welt und dem Volk zieht, mit dem man sich nicht eins fühlt, „das man wohl regiert, aber nicht eigentlich liebt, mit dessen Interessen man sich wohl von Amts wegen befaßt, mit dem man sich aber nicht mitbürgerlich verbunden weiß." [65]) Hierin sieht Hundeshagen den Schlüssel auch zu dem vielbeklagten unkirchlichen Sinn der Gebildeten. Die Trennung vom Volke, die in der klassischen Bildung lag, trennte auch vom Glauben des Volkes. Diese Kluft hatte sich seit den Befreiungskriegen erweitert; ein so aufmerksamer Beobachter wie Landfermann, der diese Wandlung miterlebt hatte, schrieb 1848: „1813 war das deutsche Volk ein frommes Volk . . . und jetzt? Wir alle sind schuld, daß es so ist, wie es ist." [66]) Dabei standen die kirchlichen Kreise ohne weiteres auf der Seite der bedrohten bürgerlichen Gesellschaft gegen die Feinde dieser Ordnung. Steffensen sah schon 1850 eine gefähr-

liche Täuschung darin, „daß diejenigen, welche der bürgerlichen Ordnung und dem friedlichen Behagen der politischen Gesellschaft zu Zeiten unbequem oder selbst gefährlich und feindselig seien, deshalb nun auch als die verderblichsten Feinde der Religion und des wahren Feindes der Seele betrachtet würden." [68]) Kirche und Arbeiterschaft fingen an, geborene und geschworene Feinde zu werden. Er sah den größeren Teil der Schuld in den gebildeten Schichten des Volkes. „Wo die Macht und die Einsicht ist, ist in der Regel auch die größere Schuld." Er fand, daß die religiöse Bevormundung, die 1817 begann, „einen schweren Teil der Schuld trage, daß so vielen im deutschen Volke das Evangelium jetzt gleichgültig oder zuwider sei". [69]) Dies Urteil wird durch Hundeshagen bestätigt. Er findet einen der wichtigsten Gründe der Unkirchlichkeit in der Verbindung der Kirche mit dem Polizeistaat. Der Büreaukratie gilt die Kirche und dei Geistlichkeit als höhere Polizei, die das Volk in Zucht und Gehorsam zu halten hat.

In der Tat verband sich in der staatskirchlichen, besonders in der preußischen Geistlichkeit der orthodoxe Amtsbegriff mit dem preußischen Beamtenbewußtsein. Der Pfarrerstand litt deswegen mit unter der Abneigung gegen die Büreaukratie, die sich im Volke verbreitet hatte. Aber wenn seine Popularität im Volke dadurch gefährdet war, so wurde sein Ansehen unter den Gebildeten damit nicht gehoben. Die Liberalen und die Demokraten lehnten sich gegen den Staat und damit auch gegen die Staatskirche auf. So war der Pfarrerstand durch seine Bildung von den unteren Volksschichten und durch die Spannung innerhalb der höheren Bildung von den Kreisen, in denen die Bildung herrschte, innerlich getrennt.

Der aufmerksamste Beobachter des kirchlichen Lebens in Deutschland war Wichern. Als er sich 1853 auf dem Kongreß für Innere Mission über die kirchlichen Zustände der großen Städte aussprach, dachte er nicht an die sittlich gesunkenen Schichten der Bevölkerung, sondern an diejenigen Kreise, in denen die Intelligenz des Vaterlandes, alle geistige Tüchtigkeit sich zusammenfaßte, in denen ein rechtes und reines Familienleben wohnte. Aber er hob hervor, daß gerade in diesen Kreisen über das Christentum ein peinliches und befangenes Schweigen beobachtet werde, daß es mit den Schlagworten Pietismus und Mystizismus abgelehnt werde. Er war sich mit dem liberalen Heidelberger Theologen Schenkel darüber einig, daß unter den Gebildeten eine vollständige Unkenntnis des Evangeliums herrsche,

so daß eine Verständigung unmöglich sei. Als Grund sah er an, daß die Urteile des vulgären Rationalismus in den oberen Schichten des Volkes ein Zerrbild des Christentums verbreitet hätten. „Unsre gebildete Welt liest, wenige leicht zu zählende Ausnahmen abgerechnet, die Bibel nicht mehr." Das religiöse Urteil wird vielmehr beherrscht durch die schönwissenschaftliche Literatur und die Presse. Deren Urteil war der Kirche nicht günstig.[70]) In welchem Maße in diesen Kreisen die christliche Sitte vergessen war, zeigt sich z. B. an dem Erstaunen, mit denen Theodor Storm, als er 1855 Mörike besuchte, wahrnahm, daß dieser, der doch Pfarrer war, ein Tischgebet sprach. Er fragte sich: ist das der frühere Pfarrer oder ist es schwäbische Hausitte?[71])

Hundeshagen erklärte in einem Votum aus demselben Jahre diese Herrschaft der Literaten und Belletristen in dem wirren Durcheinander der zerfahrenen Durchschnittsbildung der Zeit aus dem Versagen der Universitäten. In der Tat eine besondere Schicht innerhalb der Gebildeten bildeten die Gelehrten. Mit Recht hebt Hundeshagen hervor, daß an den Universitäten die Spannung, in der die klassische Bildung zur christlichen Erziehung stand, besonders scharf empfunden wurde. Wenn er diese Unkirchlichkeit aus der Tatlosigkeit des akademischen Lebens als ihren tiefsten Grund erklärt, so stimmt er in diesem Urteil mit einem so gründlichen Kenner des akademischen Lebens wie Ernst Curtius überein. Hier kannte man, sagt Hundeshagen, keine anderen Taten als die des Wissens, keine anderen Kämpfe als literarische und keine anderen Aufgaben als wissenschaftliche. Besonders die spekulativen Denker lebten „im Reich der Idee, zu deren sublimer Höhe kein Drang, kein Wehruf des unmittelbaren Lebens hinanreichte". Deswegen gab es hier kein Bedürfnis nach Erlösung, Versöhnung und Gemeinschaft im Reiche Gottes; ein naives Selbstbewußtsein wurde durch die Kritik der Idee, die in den Aufgaben des tätigen Lebens liegt, nicht gestört. Ihren Vertretern erschien diese Welt als unberührt von dem selbstsüchtigen Treiben des tätigen Lebens, und darum als eine Stätte idealen Menschentums. Für die moralischen Gefahren und die Sünden, die sich mit der wissenschaftlichen Arbeit verbinden, fehlte ihnen der Blick. Es war das überstiegene Selbstbewußtsein, mit dem einst Fichte als Rektor der Berliner Universität verkündigt hatte: „Die Universität ist die sichtbare Darstellung der Unsterblichkeit unsres Geschlechts, indem sie an der Überlieferung des stetigen Fortganges der Ver-

ſtandesbildung durch ihre Freiheit nichts in Wahrheit Seiendes erſterben läßt. In ihr iſt alle Trennung des Überweltlichen und Weltlichen aufgehoben, ſie iſt die wahre Darſtellung der Einheit der Welt als die Erſcheinung Gottes und Gottes ſelbſt!“ [72]) Große Worte, die unvermeidlich einen ſchweren Rückſchlag gegen dieſen Anſpruch hervorrufen mußten; hatte nicht Steffenſen nur allzu recht, wenn er, als jener Rückſchlag eingetreten war, in der Mitte des Jahrhunderts über die Philoſophen ſchrieb: „Sie ſind mit großen Verheißungen vor dem Volk aufgetreten, die Lehren ſeines Glaubens ſchienen ſie ihm reinigen, ja erſetzen zu wollen; alles Dunkel des irdiſchen Lebens ſollte Licht werden, und je unſicherer, ſchwankender, zweideutiger die neue Weisheit wurde, deſto hochfahrender klang ihre Sprache.“ [73]) In der Tat das Selbſtbewußtſein der Univerſitäten rächte ſich bitter.

Ein anſchauliches Bild des geiſtigen Lebens auf den deutſchen Univerſitäten in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts bietet Freytags Roman „die verlorene Handſchrift“. Eine kleine Univerſitätsſtadt in einer kleinen Reſidenz. Das gehobene Selbſtbewußtſein derjenigen Wiſſenſchaft, in der nach dem Worte Schleiermachers die klaſſiſche Philologie die führende Stellung hat, wird nicht ohne gelegentlichen Humor, aber ſachkundig und mit innerer Zuſtimmung geſchildert. Eine ſtolze Freude an dem Gelehrtenſtand nicht ohne gutmütige Kritik ſeiner Schwächen; ein Bild, das Urteil und Stimmung der Zeit treffend wiedergibt. Der kleine Fürſtenhof muß den dunklen Hintergrund abgeben, von dem ſich der Geiſt und die innere Tüchtigkeit der Univerſitätswelt leuchtend abhebt, weltfremd freilich aber auch unberührt von den Sünden der Welt ſteht hier die akademiſche Welt da. Eins der Themata in der Entwicklung der Frau Ilſe von Bielſtein bildet auch ihre allmähliche Befreiung von der überlieferten naiven und primitiven ländlichen Frömmigkeit. Er wird durch den Klaſſizismus der akademiſchen Welt, in die ſie verſetzt iſt, in Aufklärung aufgelöſt unter der Vorausſetzung, daß die Befreiung eine ſelbſtverſtändliche Begleiterſcheinung der höheren klaſſiſchen Bildung ſei. Zu den religiöſen Zweifeln, mit denen Ilſe durch die akademiſche Atmoſphäre erfüllt wird, vermag ihr Vater nur reſigniert zu ſagen: „Die Menſchen haben von je ſehr verſchieden angeſehen, was ihnen nicht ganz verſtändlich war, und ſie haben einander deshalb ſeit alter Zeit gehaßt. Eines hat ſich immer bewährt gegenüber dem Zweifel: ſeine Pflicht tun, alle Tage das

Nächste tun und im übrigen vertrauen, daß man nicht deshalb verloren ist, weil man eines und das andere denkt."

Die Welt der Wissenschaft gilt hier als die ideale und reine gegenüber dem tätigen Leben. Der Landwirt muß dem Professor mit den Worten huldigen: „Seit Sie hier sind, geht mir ein besseres Verständnis für den Wert des Lebens auf. Sie wissen nicht, welcher Gewinn es für mich ist, einen Geist zu beobachten, der unbekümmert um das kleine Treiben seiner Umgebung nur seiner hohen Göttin der Wahrheit dient. Uns bedrängt der Lärm des Tages und verwirrt die Begehrlichkeit; die Menschen, von denen ich umgeben bin, auch die guten, sie alle denken und sorgen behaglich um sich selbst und schließen bequeme Verträge zwischen ihrem Pflichtgefühl und ihrem Egoismus. Hier aber erkenne ich eine Selbstlosigkeit und eine unabläßige Hingabe des eigenen Daseins an die höchste Arbeit des Menschen. Dies ist etwas Großes und Gewaltiges, das mich an Bewunderung reich macht, wenn ich Sie ansehe. Ich fühle den Wert solchen Daseins wie ein neues Licht, das in meine Seele fällt. Nie habe ich bis jetzt gewußt, daß Andre neben mir einhergehen, so begeistert den Himmel im Herzen."

Hier ist von einem gründlichen Kenner das Selbstbewußtsein der Wissenschaft treffend zum Ausdruck gebracht. Mit naiver Selbsttäuschung wird das Echo dieses stolzen Selbstgefühls einem Mann der Praxis in den Mund gelegt. Obgleich der Roman keine polemische Tendenz hat wie der grüne Heinrich, so ist es doch begreiflich, daß christliche Ideen und Tendenzen hier völlig zurücktreten, die Theologie und ihr Vertreter spielen an dieser Universität nur eine untergeordnete und nicht ehrenvolle Rolle. Christliche Überzeugungen stehen unwillkürlich da als Überreste ländlicher Bildung, so daß es ganz natürlich ist, wenn Ilse klagt: „Man denkt über vieles anders in der Stadt und man glaubt anders. Es wird mir unmöglich, schwere Gedanken loszuwerden." Als eine Art Sonntagspredigt hören wir bei Gelegenheit eines Gewitters eine erbauliche Rede des Professors über die Einheit der Natur, deren inneren Zusammenhang zu erfassen, „das ist, was uns fromm macht". Der eine nennt die ewige Vernunft in allem in kindlichem Vertrauen mit dem ehrwürdigsten Namen, der andre sucht sie zu erforschen. „Wer glaubt und wer forscht, beide tun im Grunde dasselbe, sie üben die höchste Bescheidenheit, denn sie empfinden, daß alles einzelne Leben, eigenes und fremdes, innerlich klein ist gegen das große Ganze. Und wer

vom Blitzstrahl getroffen noch zu glauben vermöchte, ich gehe zum Vater, und wer in solchem Augenblick noch mit Interesse zu beobachten vermöchte, wie sein Nervenleben aufhört, sie haben beide ein gottseliges Ende."

Das Selbstbewußtsein der Universitäten, das Freytag so anschaulich geschildert hat, spricht sich in dieser Zeit auch sonst lebhaft genug aus. In derselben Schrift, in der Vischer für Strauß gegen die schwäbischen Pietisten so leidenschaftlich Partei ergriff, nennt er die Universitäten „das Mark und den Stolz Deutschlands". Wenn die Deutschen das denkende Volk sind, so sind sie es durch ihre Universitäten. Ihnen hat die Weltgeschichte die Reformation zu danken und, meint Vischer, den Geist jedes bedeutendsten seiner Fortschritte. „Das deutsche Philistertum übertrifft in ihnen sich selbst und erkennt sich in diesem besten Auszuge staunend selbst nicht wieder." [74]) Nicht alle Gelehrten sahen mit demselben naiven Selbstbewußtsein auf die Stätten ihrer Wirksamkeit. Ein Jahrzehnt später (1854) bemerkte Hundeshagen mit seinem hellen Blick in das öffentliche Leben hinein, daß es einer aufmerksamen Beobachtung der Gegenwart nicht entgehen könne, daß man sich darüber keinen Enttäuschungen hingeben dürfe, wie verschieden die öffentliche Schätzung der Universitäten in der Mitte des Jahrhunderts von der in den vorhergehenden Jahrzehnten sei. Ganz übereinstimmend mit Vischer hebt er hervor, daß man sich durch den Ruhm der Universitäten für viele sonst tief genug empfundene Mängel entschädigt fand. Die Professoren gehörten zu den geachtetsten Ständen der Nation. Dies alles habe sich in mehr als einem Jahrzehnt geändert.

Die Professoren gehörten nicht mehr zu den geachteten Ständen der Nation, und ihr Titel war kein Ehrentitel mehr. Die „praktischen Leute" legten ein Vollmaß von Verachtung in das Wort Professorenweisheit und sparten mit höhnischen Äußerungen über die Katheder weisheit und giftigen Auslassungen über die Universitäten nicht.[75]) „Auf keiner Seite," schrieb er 1853, „stehen die Universitäten in der öffentlichen Gunst besonders hoch." Auch ein Göttinger Professor, Ehrenfeuchter, machte dieselbe Beobachtung. Früher mußten Diplomaten und Soldaten herhalten, dann die Pastoren, „jetzt sind die Professoren an die Reihe gekommen". Früher war es eine Ehre ein solcher zu sein, jetzt sei es fast eine Schande. Den Umschwung der öffentlichen Meinung bemerkten freilich nur solche Professoren, deren Horizont über ihren unmittelbaren Wirkungskreis, die

Universitäten, hinausging. Diese Urteile stachen grell ab von dem Selbstbewußtsein, mit dem die Idealisten, etwa Fichte, auf die Stätte ihrer Wirksamkeit hinsahen. Der Umschwung des öffentlichen Urteils hatte tiefliegende Gründe.

Kenner der Lage wie Hundeshagen klagten, daß in weiten Kreisen der Nation eine bis dahin unerhörte Gleichgültigkeit gegen höhere Geisteswissenschaft eingerissen sei. Das hing auch zusammen mit dem Sinken des moralischen Niveaus der Studentenschaft. Dieses wieder war die Folge des Kampfes der Regierungen gegen die alte Burschenschaft, welcher die von dieser verdrängte Verrohung des Studentenlebens wieder in den Vordergrund schob. Das bemerkte schon Hengstenberg, als er 1819 nach Bonn kam.[76]) Anderthalb Jahrzehnte später machte Curtius dieselbe Beobachtung und sprach sie noch schärfer aus: „In der Tat sind jetzt die Verbindungen und Corps von der Art, daß jeder von wissenschaftlichem Ernst und sittlichem Eifer sie fliehen muß als Gesellschaften, in denen Trägheit, Roheit und Sittenverderbnis herrscht" (10. 7. 33). Nicht besser stand es nach dem Zeugnis desselben Curtius damals, also noch nicht 20 Jahre nach den Befreiungskriegen, in Göttingen. Er sagt darüber: „Dort thront noch der moderne Verbindungsgeist, den ich, soweit ich ihn kenne, einen Teufelsgeist nennen muß. Wenn die Jugend in Wollust versinkt, wenn die niedrigste Ausschweifung keine Schande mehr ist, dann muß es ja dahin kommen, und es ist dahin gekommen, daß alles Geistige und Bedeutende, alle Begeisterung und Rührung, ja jedes gedachte und gefühlte Wort sich verbergen muß, um nicht verhöhnt zu werden" (18. 8. 34). Zwei Jahrzehnte später urteilte Treitschke über die Heidelberger Korps nicht anders: leichtsinnig und liederlich — und nicht besser über die Liederlichkeit in Göttingen.[77]) So sah es jedenfalls in den studentischen Korporationen aus, die die sittliche Zucht der alten Burschenschaft grundsätzlich verwarfen. Der idealistische Aufschwung und die studentische Erweckungsbewegung war zugleich mit den politischen Ausschreitungen erstickt. Auch nach Hundeshagens Zeugnis sank das geistige Niveau der Studentenschaft mit dem moralischen. Es konnte nicht anders sein. Die Wissenschaft vermochte nicht der Liederlichkeit Herr zu werden. Die meisten Studenten begnügten sich mit ihrem Fachstudium und mit einem dürftigen Examenswissen. Besonders das philosophische Studium lag völlig darnieder. Ein so scharfblickender Mann wie Gelzer, der dieselbe

Beobachtung machte, erkannte auch, daß an diesem Niedergang der Geisteswissenschaften diese selbst, nicht etwa nur die Naturwissenschaften, Technik und Industrie, auf welche die Vertreter des Humanismus die Schuld abzuwälzen pflegten, die Schuld trugen. Nach seinem Urteil waren die Universitäten sich nicht mehr der Pflicht bewußt, an einer großen Kulturaufgabe mit zu arbeiten. Bei dem tiefen Verfall der Philosophie war eine Herrschaft des Stoffes und ein Spezialismus an den Universitäten eingerissen, der die Einheit der Wissenschaft auflöste. Die Wissenschaft gab Kenntnisse aber keine Erkenntnis, Wahrheiten aber keine Wahrheit. Sie verbreiteten damit die äußere Zivilisation aber nicht die innere Kultur, das Interesse für das Ganze und für die sittlichen Ziele der Menschheit gingen verloren. Das Versinken in Einzelheiten machte die Gelehrten einseitig und borniert. Diese Krisis wurde durch den Materialismus der fünfziger Jahre noch bedeutend verschärft.[78]) Es waren nicht etwa nur Theologen, die so urteilten. Eine scharfe Empfindung für die Schranken des Universitätslebens hatte auch Treitschke (20.5.1860). Er fand den Glauben, der auf Schulen und Universitäten gepredigt werde, daß ein corpus academicum eine Aristokratie des Geistes darstelle, seltsam. In andren Ständen finde man ebensoviel gute Köpfe, ebensoviel Menschen von Ideen und „ganz gewiß mehr Männer, deren Bildung und Charakter zu einem harmonischen Ganzen verschmolzen sind". Er erkannte deutlich, daß die Universitäten „nicht mehr in dem Maße der Mittelpunkt der nationalen Bildung seien wie vor zwei, dreihundert Jahren".[79])

Weit schärfer noch war die Kritik Schopenhauers und Feuerbachs an den deutschen Universitäten. Sie sahen nur noch, daß die Wissenschaft in dem überlieferten Betrieb verholzte und erstarrte. Von den beiden Flügeln der langen Front des deutschen geistigen Lebens ging der Angriff auf die deutschen Universitäten aus. Es ist merkwürdig und verhängnisvoll, daß die führenden Männer der Kritik Schopenhauer, Feuerbach, Strauß, Marx, die alle nach akademischer Tätigkeit verlangten, von ihr ausgeschlossen wurden oder blieben. Unleugbar verloren die Universitäten, ohne daß die Gelehrten, deren Blick über die Universitäten nicht hinausreichte, es bemerkten, die Führung im geistigen Leben, die sie im ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts unbestritten gehabt hatten. Sie hatten es aufgegeben, in den großen religiösen und ethischen Fragen die Nation zu leiten. Theologie und Philosophie waren zu „Fächern" geworden im

Gegensatz zu ihrer ursprünglichen Bestimmung. In dem Konflikt zwischen Spekulation und Religion, der die geistige Einheit des deutschen Volkes in scharfe Gegensätze auflöste, litt nicht nur die Kirche, sondern ohne daß sie es bemerkten, ganz ebenso auch die Universitäten. Schon früh hatte das, ungeblendet durch den Ruhm der Universitäten, Ernst Curtius bemerkt. Die Philosophie, bemerkte er schon 1834, war Sache des spekulierenden Verstandes und Eigentum Einzelner geworden, ohne wie in der Antike das Leben in allen seinen Richtungen zu durchdringen. Er stellte dem die Forderung entgegen: „Sie muß sich an die Religion anschließen und christlich werden." Er erkannte in dieser Trennung von Philosophie und Religion den Grund der geistigen Zerrüttung, die er tief empfand: „Es ist doch jetzt wirklich ein unseliger Zustand bei der allgemeinen unzufriedenen Stimmung der Gemüter, es ist allenthalben wenig Glück. Alles, was unsre Zeit leistet, trägt etwas Krankhaftes an sich. Selbst die meisten der so bedeutenden wissenschaftlichen Leistungen sind ungesund" (3. 5. 34).[80]). Der Kampf, in dem Idealismus und Erweckungsbewegung einander feindlich gegenübergetreten waren, schwächte das Ansehen der Universitäten wie der Kirche, der Wissenschaft wie der Religion, denn der Zerfall der Wissenschaft in eine Unzahl von einzelnen Fächern, die nicht mehr durch ein gemeinsames geistiges Band zusammengehalten wurden, war doch nur die Folge davon, daß die religiösen Motive aus der wissenschaftlichen Arbeit ausgeschaltet wurden, daß damit die Metaphysik verschwand und mit dem Gottesbewußtsein das einigende Band der Wissenschaft verloren ging. Indem die religiösen Interessen zurücktraten, entleerte sich und ermattete das geistige Leben überhaupt. Es war von seiner Wurzel abgeschnitten, und damit geriet es in die Gefahr zu verdorren. Der Zersetzungsprozeß, der die Religion auflöste, ergriff schließlich auch die Wissenschaft an ihrem innersten Kern.

Drittes Buch.

Der Idealismus, die Erweckungsbewegung und ihre Auflösung im öffentlichen Leben.

Erstes Kapitel.

1. Idealismus und Liberalismus.

In Deutschland ist das Parteiwesen auf dem Gebiete der Kirche entstanden und durch religiöse Gegensätze gebildet. Von da hat es sich auf die Literatur übertragen und sich durch die Gegensätze in Philosophie und Weltanschauung gebildet.[1]) Dieser Ursprung in religiösen und philosophischen Gegensätzen, der bis in die Reformationszeit zurückgeht, hat dem deutschen Parteiwesen von Anfang an seinen Stempel aufgeprägt und ihm bis in die Gegenwart hinein seinen Charakter gegeben. Durch diese grundsätzliche religiöse und theoretische Begründung sind die Parteigegensätze in Deutschland vertieft, aber auch verschärft worden. Die Politik hat damit einen doktrinären Charakter bekommen, und die Theorie spielt in den Parteiprogrammen eine übermäßig große Rolle. Durch diesen doktrinären Zug unterscheidet sich das deutsche Parteiwesen in charakteristischer Weise vom englischen. Zu einer eigentlichen Parteibildung ist es in Deutschland erst sehr allmählich, erst im zweiten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts gekommen. Auch nach der tiefen nationalen und politischen Erregung der Befreiungskriege trat in der Erschöpfung, welche der heroischen Erhebung, folgte der literarische Charakter, den das öffentliche Leben in Deutschland durch den Idealismus bekommen hatte, wieder hervor. Das deutsche Volk war und blieb unpolitisch. Mit Recht schrieb Perthes: „Sehr zu ihrem Nachteil unterscheidet sich unsere politische Literatur von der Englands und Frankreichs dadurch, daß sie bei uns ausschließlich in den Händen der Stubengelehrten ist. Ein Damm ist hierdurch gezogen zwischen Schrift und Leben, zwischen Worten und Taten, welcher, wenn nicht bald Abhilfe kommt, gewalt-

sam zersprengt werden wird." [2]) Literarische Fehden und religiöse und philosophische Streitigkeiten bewegten die Gebildeten tiefer als politische Interessen, und unter diesen standen wieder die Fragen der inneren Politik den Interessen und dem Verständnis der Deutschen näher als die Probleme des Verhältnisses der Staaten zueinander. Das deutsche Volk war gewohnt, diese Sorgen seinen Fürsten und Regierungen zu überlassen. Die Tatenarmut, die der deutsche Idealismus erkannt, aber nicht überwunden hatte, blieb auch nach der Erhebung der Befreiungskriege ein Grundfehler des deutschen Volkes. Es entsprach nur der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus, daß die Macht der Ideen im politischen Leben überschätzt wurde. Das hatte ein Mann, der seinem Berufe nach in Literatur lebte, wie Friedrich Perthes mit Klarheit erkannt. „Die deutsche Nation steht groß in der Geschichte da, weil sie mehr als irgend eine andre den Idealen nachgestrebt hat; aber eben weil sie Unerreichbares erreichen wollte, steht sie anderen Nationen in der Entschiedenheit und Rücksichtslosigkeit des Handelns und in der Hervorbringung großer Tatmenschen, sogenannter historischer Charaktere, nach. Die wir hatten, waren oder wurden meistens undeutsch." [3])

Man kann nicht sagen, daß das deutsche Volk sich in dieser Tatlosigkeit wohlfühlte. Im Gegenteil, die Erschöpfung, die der heldenhaften Anstrengung der Befreiungskriege folgte, erstreckte sich auch auf die moralische Haltung des Volkes. Die Verwilderung, die einem Kriege zu folgen pflegt, machte sich auch nach dem Befreiungskampf geltend. Niebuhr, der allerdings schwarzseherisch war, fand im Jahr 1823 „den moralischen Zustand der Nation traurig; . . . Frivolität, Streben nach Müßiggang und Pflichtlosigkeit sind durchweg verbreitet. Dabei nun nimmt sich unsere Nation sehr schlecht aus".[4]) Nicht viel günstiger urteilte Perthes: „Eine neue Welt will sich gestalten. Aber es scheint nicht, daß ein heiterer Morgen uns erwartet. Schneidende Winde und Kälte gehen dem Sonnenaufgang voraus." Und einer seiner politischen Freunde antwortete: „Wenn ich auf Deutschland im ganzen blicke, so fließen die allerlei bunten und sogar heiteren Farben, die das einzelne zeigen mag, mir in ein ziemliches Grau, man könnte es auch wohl schwarz nennen, zusammen." [5]) Diese tiefe Verstimmung war die Folge der Demagogenhetze, die den Karlsbader Beschlüssen folgte. Da die Hoffnung auf die Einigung Deutschlands sich nicht erfüllte, so war das deutsche Volk verbittert und enttäuscht. Dazu kamen die elenden

wirtschaftlichen Verhältnisse. Selbst im Kreise von Friedrich Perthes griff eine bittere Mißstimmung gegen die Regierung und den Adel um sich. „Eine Unzahl dürftigen Adels sperrt für den Bürgerstand den Zugang auch zu den mäßigen Bedienungen. Das gibt auch eine Geschichte, und man darf diese Elemente der bevorstehenden Zukunft nicht übersehen." Ein anderer aus den Kreisen der Erweckungsbewegung schrieb: „Auf einen grünen Zweig zu kommen ist der Adel nun einmal nicht mehr bestimmt, die Besseren unter ihnen wandeln wie Fremdlinge unter uns umher, und die Schlechten stehen überall im Wege." Selbst ein Mann wie Niebuhr mit seiner tiefen Bildung und großen Erfahrung faßte sein Urteil in die Worte zusammen: „In der redlichen Aristokratie gibt es auch heute noch viele Männer, die ihre eigenen Ansprüche für unendlich und die jedes andern für abhängig von ihrer Gunst halten. Viele sehr redliche, ja edelmütige Edelleute haben keinen Begriff davon, daß auch wir nach Verhältnis unserer Fähigkeiten und Verdienste und daß ihre Bauern überhaupt Rechte haben; daher sie denn, wenn sie etwas für sie sorgen, eine recht rührende Verehrung für sich selbst fassen, die bis zur sittlichen Ausbildung der Tugendliebe steigen kann." [6])

Man muß sich diese Stimmung, die sich sogar in den Kreisen der Erweckungsbewegung verbreitete, vergegenwärtigen, wenn man die Entstehung des deutschen Liberalismus verstehen will. Wenn er sich im akademisch gebildeten Mittelstande verbreitete, so war das eine Folge der Demagogenverfolgung, die der Unterdrückung der Burschenschaft und den Karlsbader Beschlüssen folgte. Freilich lag die Wurzel der Gegensätze, die jetzt allmählich zu Parteibildungen führten, tief in der Vergangenheit. Das politische Urteil der Deutschen spaltete sich in Gegensätze an der Stellung zur französischen Revolution und den sogenannten Ideen von 1789. Je nach dem man diesen Ideen bedingt oder unbedingt zustimmte oder sie ablehnte, nahm man Partei. Der in Spanien entstandene Parteiname der Liberalen und die in Frankreich gebildete Bezeichnung der Konservativen wurden seit 1819 auch die deutschen Parteinamen. Es ist für das deutsche Volk höchst charakteristisch, daß sowohl der Ausgangspunkt der Parteibildung wie die Parteibezeichnungen von den Romanen übernommen wurden. Aber die beiden Tendenzen, die nach und nach als politische Parteien auseinander und gegeneinander traten, hatten doch das geistige Leben des deutschen Volkes längst beherrscht und gespalten. Der Liberalismus beruhte auf der Weltanschauung der Aufklärung,

aber er hatte seine Wurzeln ebensogut im deutschen Idealismus, der sich ja aus der Aufklärung und über sie erhoben hatte. Dieser geschichtliche Zusammenhang kehrt in der deutschen Parteibildung wieder. Der Liberalismus schloß sich an die Erhebung vor und in den Befreiungskriegen an. Zu seiner Vorgeschichte gehört die Steinsche Reform, die ja den Altpreußen wie Ludwig von der Marwitz als revolutionär galt. Nach den Befreiungskriegen wurden die Burschenschaften zu den Trägern der liberalen Idee. Damit wurde der Liberalismus zu der Partei des akademisch gebildeten Bürgertums. Er fand seine Führer unter den Gelehrten und seine Anhänger unter den Studierten und bekam dadurch von Anfang an den theoretischen und doktrinären Zug, der ihm bis in die Gegenwart hinein eigen geblieben ist. Da dieser dem Charakter des deutschen Volkes entsprach, so entfaltete der Liberalismus im gebildeten Mittelstand eine mächtige Werbekraft, obgleich man in diesen Kreisen die Schwächen der Professorenpolitik wohl durchschaute und sich darüber beschwerte, daß „während der Beamte genötigt ist, das Gesamtleben seiner Zeit mitzuleben, der Akademiker in hochmütiger und selbstsüchtiger Absonderung nur an seine einzelne Wissenschaft, an literarische Reibungen und an manche recht kleinliche sonstige Dinge zu denken hat".[7])

Die politischen Ziele des Idealismus waren die Einheit des deutschen Volkes und die Freiheit, das heißt die Beschränkung des fürstlichen Absolutismus durch eine Volksvertretung. Die Einigung Deutschlands war das Ziel, das durch den Befreiungskampf gesteckt war. Das Ideal der Freiheit hatte seine Wurzeln in der Freiheitsidee, welche die Aufklärung mit dem Idealismus verband. Seine radikalste Form war die Rousseausche Idee der Volkssouveränität. Sie wurde und blieb das Prinzip des demokratischen Liberalismus. Ihm galt die Republik als die ideale oder normale Staatsform, die konstitutionell beschränkte Monarchie als praktisches politisches Ziel. Die Verwirklichung ihrer Ideale sahen die deutschen Liberalen teils in Frankreich, teils in England; und zwar schloß sich der süd- und westdeutsche Liberalismus mehr an Frankreich, der norddeutsche mehr an England an. Das war eine Folge der politischen Konstellation in der napoleonischen Zeit. Schon Stein hatte es allerdings nicht verschmäht, gelegentlich Anregungen aus der Gesetzgebung der französischen Revolution zu übernehmen. Aber im ganzen verabscheute er sie doch wegen ihres antichristlichen Charakters und schloß sich innerlich an England an. Diese Vorliebe für die englische Verfassung

ist den deutschen Liberalen und die Sympathie mit der englischen Politik selbst den Theoretikern der konservativen Politik auch später noch eigentümlich geblieben. Die Hochachtung vor dem englischen Staats- und Volksleben war eines der Elemente, welches die deutschen Parteigegensätze miteinander verband. Aber der deutsche Liberalismus unterschied sich doch wesentlich von dem englischen dadurch, daß er infolge seines Zusammenhanges mit der Aufklärung und dem Idealismus auf einer religiösen Weltanschauung beruhte. Mit dem Naturrecht der Aufklärung verband er auch die natürliche Religion und mit der Freiheitsidee des Liberalismus die religiöse Grundlage, die diesem mit der Aufklärung gemeinsam war. So sind in Deutschland die Liberalen eine religiöse und dann eine kirchliche Partei geworden, ebenso wie ihre Gegner, die Konservativen. Da sich später auch der deutsche Katholizismus zu einer Partei zusammenfaßte, so ist die Grundlage des ganzen deutschen Parteiwesens religiös.

Indem der Liberalismus sich in akademisch gebildeten Kreisen verbreitete, zog er auch in die Kreise der höheren Beamtenschaft ein. Schon früher gab es unter den Beamten Reformer, welche die Einschränkung der monarchischen Gewalt erstrebten, als Zöglinge des aufgeklärten Despotismus selbst aufgeklärt aber dann Gegner des Despotismus. Der bedeutendste Vertreter des liberalen Beamtentums war Theodor von Schön, der spätere Oberpräsident von Westpreußen. Er war ein Schüler Kants, stand auch Fichte nah und war mit Niebuhr befreundet. Als Kantianer urteilt er von der Höhe des kategorischen Imperativs aus aufs schärfste über alle seine Mitarbeiter ab. Er glaubte nur an die Macht der Idee, die die Männer ergreifen und als Staatsidee die Nationen, die ihm bloß als Naturgrößen galten, gestalten müsse. Als echter Idealist Kantischer Observanz, der die Erweckungsbewegung verachtete, sah er in Steins Glaube nur die Schwäche eines Muckers, der mit seinem Beten Napoleon überwinden zu können sich einbildete. Die Vertreter der Erweckungsbewegung erkannten den religiösen Gegensatz, der sie vom Liberalismus trennte, sehr bald heraus. Perthes sah im Liberalismus „nicht eine Arznei, welche zur Gesundheit, sondern ein Gift, welches zum Tode führen werde". „Sie kennen nicht wie ich," schrieb er 1824, „die räsonnierenden Lärmer und deren keckes Aufstellen von Grundsätzen in Verfassung, Verwaltung und Recht ohne alle Kenntnis der Menschen und des Volkes, ohne Ahnung eines göttlichen Gesetzes, ohne Wissen und Gefühl von Freiheit, ohne historischen Grund und Boden. Sie

kennen nicht das schale Gewitzel, die platte Anekdotenjägerei deutscher Professoren, Schulmeister und Literaten." [8])

Das waren nicht etwa Worte eines engherzigen Pietisten. Nicht viel anders hatte Niebuhr schon im Jahre 1817 geurteilt: „Ich habe wenig Glauben an die Einführung freierer Formen, noch viel weniger, daß, so wie die Völker und die Begriffe sind, daraus irgend etwas Ersprießliches herauskommen kann. Die hohen Worte von Freiheit sind mir so widerlich." [9]) Wodurch sich die Kreise der Erweckungsbewegung von den Liberalen religiös geschieden fühlten, das sprach Perthes in scharfer Form aus: „Große Gegensätze der Roheit und Bildung, der Gemeinheit und des edelen Sinnes, der gröbsten Selbstsucht und des wärmsten Patriotismus finden sich allerdings unter denen, die sich selbst Liberale nennen und von andern Liberale genannt werden; aber allen ohne Ausnahme fehlt das Bewußtsein der Sünde unseres Geschlechts; sie alle kennen das Gefühl der Buße, nur das Bedürfnis der Erlösung nicht; und alle wähnen daher, daß die Verhältnisse dieser Welt allein mit der Weisheit dieser Welt zu ordnen seien." [10]) Diese Abneigung gegen den Liberalismus verschärfte sich dadurch, daß die Liberalen, tief verstimmt über das Ausbleiben der Verfassung, in der dem französischen Volke von seinem Verbündeten aufgedrängten und deswegen in Frankreich völlig unpopulären Charte das Ideal einer freiheitlichen Verfassung sahen. Sie schielten nach den politischen Kämpfen Frankreichs, und so kam es, daß wenige Jahre nach den Befreiungskriegen schon wieder eine Begeisterung für französische Zustände in Deutschland um sich griff.[11]) Damit bekam die Aufklärung eine neue Macht im geistigen Leben Deutschlands, überraschend und unbegreiflich für alle die, die sie durch Idealismus und Romantik überwunden wähnten. Völlig begreiflich für den, der weiß, daß die religiöse Aufklärung, die nie ganz überwundene Grundlage des Idealismus, geblieben war.[12])

Die Wendung, die hiermit das deutsche, geistige Leben nahm, machte eine scharfe Kurve durch die Julirevolution in Frankreich 1830. Der alte Krater in Paris zeigte, daß er noch nicht ausgebrannt war. Aufs neue erschütterte das Erdbeben, welches sein Ausbruch verursachte, das alte Europa. Diesmal ergriff die revolutionäre Bewegung selbst England. Durch die Reformbill von 1832 wurde auch hier die Macht der Aristokratie durch den demokratischen Zug der Zeit erschüttert. Die Welle der Erderschütterung lief auch durch die deutschen Lande. In dem Herd der revolutionären Gärungen in

Hessen gab es aufrührerische Bewegungen, Aufstände in Dresden und Kassel, ungeordnete Tumulte im südlichen Deutschland. Ein warnendes Signal war der Schloßbrand und die Flucht des Herzogs von Braunschweig. Wichtiger als diese wenig folgenreichen Putsche war die revolutionäre Stimmung, die sich in Deutschland verbreitete. Daß sie neben den politischen noch religiöse Gründe hatte, erkannten die Vertreter der Erweckungsbewegung sofort. „Wohl kenne ich die Fehler, die seit fünfzehn Jahren von oben begangen sind," schrieb Perthes,[13]) „aber auch ohne diese Fehler würde kein menschliches Geschick und keine menschliche Kraft eine Zeit haben bemeistern können, in welcher der gesamte gebildete Teil der Nation jedes Positive und jedes Bestehende angreift. In Dresden lag die Haupttriebfeder in dem Hasse, den der sächsische Rationalismus gegen den Katholizismus hegt; widerlicher als dieser Ausbruch eines religiösen Fanatismus ohne alle religiöse Grundlage und alles religiöse Bedürfnis ist mir kein Tumult gewesen. Fast der ganze theoretisierende Teil unseres Volkes stellt alles im Staate wie in der Kirche in Frage."

Noch trüber als sein Freund Perthes beurteilte Niebuhr den inneren Zustand des deutschen Volkes. Er schrieb wenige Tage vor seinem Tode: „Es ist unmöglich zu verkennen, daß die schönen Eigenschaften verschwinden, welche die Zierde unserer Nation machten, Tiefe, Innigkeit, Eigentümlichkeit, Herz und Liebe — daß Flachheit und Frechheit herrschend werden. Das kann man nicht den Zeitumständen zur Last legen, es ist ein gewöhnlicher Wandel, wie auch andere Völker ihn gesehen haben. Man gebe Freiheit, sagen sie, und wir sind bereit, dem Ausland zu widerstehen: — aber diese Freiheit ist Auflösung und das Regiment teils Wütender, teils Elender." [14]) Das war der letzte Brief, den wir von ihm besitzen. Bald darauf starb er, und in den nächsten Jahren folgten ihm alle die führenden Männer der vergangenen großen Zeit. Noch im selben Jahr 1831 Stein und Hegel, dann nacheinander: Goethe, Schleiermacher und Wilhelm von Humboldt. Und mit ihren großen Männern ging unter den Erschütterungen der Revolution die alte, große Zeit dahin. Als der Sturm der Revolution vorüber war, war es nur allzu deutlich, daß in Deutschland ein neuer Tag angebrochen war, trübe und stürmisch. Der Glanz des Idealismus und der Romantik war verblichen. Mit dem neuen Tag kam ein neues Geschlecht, unzufrieden und unruhig, kritisch und pietätlos, anspruchsvoll und unbescheiden. Ein durchaus moderner Zug löste die klassische Ruhe

des Idealismus ab. Die Politik wurde zum beherrschenden Interesse. Die Zeitung fing an, das geistige Leben zu beeinflussen. In der Literatur herrschte das Feuilleton.

Der Journalismus, der nun entstand, war nicht nur französisch wie sein Name, sondern auch jüdisch, denn die neue Zeit bekam ihren Charakter unter anderm auch durch das Hervortreten des Judentums. Es ist das geschichtliche Verdienst Moses Mendelssohns, die geistige Umwandlung des Judentums angebahnt zu haben und zwar durch die deutsche Übersetzung der fünf Bücher Moses (1778).[15]) Bis dahin war den Juden das Lesen deutscher Bücher verboten. Die Beschäftigung mit deutscher Literatur galt als Ketzerei. Das einzige erlaubte Studium war die jüdische religiöse Literatur. Die Lehrer waren meistens polnische Juden. Moses Mendelssohn selbst lernte 1744 unter großen Gefahren deutsch und machte es dann durch seine Übersetzung, die teils in hebräischen, teils in deutschen Lettern gedruckt war, seinen Volksgenossen möglich, die deutsche Sprache zu erlernen. Mit leidenschaftlichem Eifer stürzte sich die geistig ausgehungerte jüdische Jugend auf die deutsche philosophische und poetische Literatur. Scharenweise wurden die bisherigen Talmudschüler zu Jüngern des deutschen Geisteslebens. Sie studierten zunächst Mendelssohns philosophische Schriften, dann Lessing und Kant. Ein solcher jüdischer Kantschüler war z. B. Salomo Maimon, von dessen Versuch über die Transzendentalphilosophie freilich Kant selbst urteilte, daß „dergleichen die Juden gerne versuchen, um sich ein Ansehen von Wichtigkeit zu geben".[16]) Jedenfalls aber veränderte sich das geistige Leben des deutschen Judentums durch dieses Studium vollständig. Weite Kreise der Judenschaft rissen sich vom Talmudismus völlig los. Eine tiefgehende Revolution verwandelte in wenigen Jahrzehnten den Geist und die Religion des deutschen Judentums. Die jüdische Religion wurde eben durch diese Krisis zur Aufklärung. Der Einfluß dieser Bewegung erstreckte sich weithin auf das osteuropäische Judentum.

Damit veränderte sich auch die Stellung der Juden zum Christentum. Das Christentum der Aufklärung schien ihnen nichts anders zu sein als das Judentum, wie sie es jetzt verstanden. David Friedländer, der in Berlin eine Schule errichtet hatte, in der die Juden die deutsche Sprache lernten, wandte sich an den Propst Teller mit der Bitte, ihn und andere Juden in die christliche Kirche aufzunehmen, ihm aber den Glauben an Jesus

und die christlichen Reden zu erlassen. Teller lehnte ab, auch Schleiermacher ergriff in diesem Streit das Wort in anonymen Briefen.[17]) Er wies das Gesuch der Berliner Judenschaft scharf zurück. Die Menge der Taufscheinchristen werde dadurch nur vermehrt und ein judaisierendes Christentum eingeführt. Besser sei es, die gleichgültigen Christen aus der Kirche zu entlassen. Beide, Schleiermacher und Teller, wiesen die Juden mit ihrem Wunsch nach bürgerlicher Gleichstellung, auf welche es ihnen ja allein ankam, an den Staat. Das hinderte nicht, daß Friedländers Kinder zum Protestantismus übertraten, Mendelssohns Töchter zum Katholizismus. Ebenso traten Rahel, Levin und Henriette Herz in die christliche Kirche über. Die letztere war die Gattin eines jüdischen Arztes Markus Herz, der ebenfalls ein Schüler und ein von Kant besonders hochgeschätzter Freund war. Seine philosophischen Privatvorlesungen wurden von dem bekannten Minister von Zedlitz, dem Kant seine Kritik der reinen Vernunft gewidmet hatte, und von Friedrich Wilhelm III. als Kronprinzen, besucht.

Überhaupt begann das Berliner Judentum zum Mittelpunkt einer geistreichen Geselligkeit zu werden. In ihr feierte der Salon des französischen ancien Régime in Berlin seine Auferstehung. So langweilig die Geselligkeit an dem Hof des jungen Königspaares war, so interessant war die Unterhaltung in den Salons von Henriette Herz und Rahel Varnhagen. Christen und Juden, Adel und Bürgerliche, Theologen und Frauen wie Pauline Wiesel aus der demi-monde trafen hier und nur hier zusammen, Prinz Louis Ferdinand von Preußen und Graf Dohna, die Humboldts und Gentz, Schleiermacher und Teller. Ein flimmerndes Licht von Geist und Witz glitzerte über dem Geplauder dieser Kreise. Die Aphorismen von Rahel, die ihr Gatte herausgegeben hat, geben einen Eindruck von den schillernden Farben, in denen das Licht dieses Geistes sich brach. Ein noch schärferes Bild dieses Judentums gibt der Briefwechsel der Familie Mendelssohn. Im vollsten Gegensatze zur Weichheit der Romantik hören wir hier nichts von Sentimentalität und ästhetischem Pathos. Sie leben und weben in Kunst und Literatur, ästhetische Feinschmecker ohne alle feierliche Pose, liebenswürdig, aber kalt, voll Familiensinn, aber im übrigen pietätlos, ganz modern, kritisch, scharf und witzig, weltbürgerlich und demokratisch ohne patriotisches Interesse und irgend welches religiöse Verständnis, selbst wenn es sich um Mendelssohns Paulus handelt. Wie ein

fremder Ton klingen Luise Hensels religiöse Lieder in diesen Kreis hinein. Sonst ist hier nichts gefühlvoll. Die mondbeglänzte Zaubernacht der Romantik ist vorüber, nur eins vermeiden diese Plauderer, die Langeweile. Der Einblick in die Geisteswelt des neuen Judentums, den uns dieser Briefwechsel gewährt, ist darum so besonders wertvoll, weil er uns zeigt, wie in der Familie des Reformers selbst die neue Bildung die Geister umgestaltete. Kalt und klug, mit großer Schärfe und Schnelligkeit bemächtigte sich die Judenschaft der neuen Ideen. Ein revolutionärer Sturmwind fegte die laue und weiche Atmosphäre der Romantik plötzlich fort. Ein neuer, bis dahin unbekannter Geist brach aus der verschlossenen Tiefe des in Deutschland wohnenden Judentums auf und verbreitet sich mit reißender Schnelligkeit im deutschen Volke. Befruchtet durch den deutschen Geist verjüngte sich das Judentum, aber es behielt seinen eigenen Geist. Alle Eigenschaften des Talmudismus machten sich geltend: der ätzende advokatorische Scharfsinn, die spitzfindige Dialektik, die gehässige Schärfe der Polemik.

Schon wegen seines Zusammenhangs mit der Aufklärung war das verdeutschte Judentum der geborene Parteigänger des Liberalismus und vermöge seiner formalen Gewandtheit sein journalistischer Vertreter. Die Emanzipation des Judentums fiel in Deutschland mit der Entstehung der Presse zusammen. Die flinken und gewandten Federn der jüdischen Journalisten schufen sich im Feuilleton und im Essay eine Form, die der schwerfälligen deutschen Gelehrsamkeit nur selten gelang. Geschmeidig und beweglich, aber nicht eigentlich kraftvoll, empfänglich in der Fähigkeit der Anempfindung, aber nicht im tiefsten Sinne schöpferisch, übernahmen sie auch auf geistigem Gebiete nicht die Produktion, aber den Handel und den Umsatz. Sie dienten am Tag dem Tage, geschaffen für die Tageszeitung, die der deutschen Gründlichkeit auch Hegels nicht gelang. Mit dem Judentum kam ein radikales Element in den deutschen Liberalismus hinein, welches die Parteigegensätze meist verschärfte und oft vergiftete. Das Judentum kam nicht wie die Liberalen vom Idealismus her und beschleunigte daher dessen Zersetzung. Die Führer des Radikalismus Heime und Börne, Marx und Lassalle waren Juden. Sie schlugen die Brücke vom jungen Deutschland mit seiner Emanzipation des Fleisches zum revolutionären Sozialismus und stifteten eine unheilvolle Verbindung zwischen politischer Freiheit und moralischer Frechheit. Dieser Radikalismus entsprach und entsprang der Zersetzung des Idealismus

in der Hegelschen Schule und unter den Jüngern Feuerbachs. Er schuf sich ein Organ in den Hallischen Jahrbüchern und bereitete so die Revolution planmäßig literarisch vor. Die Gegner, die sie bekämpften, faßten sie in dem Parteinamen der Romantik zusammen.

Damit wurde dieses Wort, das ursprünglich eine literarische Richtung bezeichnete, zu einem Parteinamen, einem öden, blöden Schlagwort, unter dem die Radikalen alles zusammenfaßten, was ihnen verhaßt und verächtlich war. Sie verbreiteten damit den völlig falschen Eindruck, als wenn alles, was dem Liberalismus widerstand, romantisch wäre, und doch faßte der Titel Romantik schon literarisch ganz verschiedene und wesensfremde Richtungen recht äußerlich zusammen. Die süddeutschen und die westdeutschen Romantiker unterschieden sich wesentlich von den Berlinern. Der zynische Spott von Heine und Börne stand der Berliner Spottlust, mit der die Ironie der Romantiker bedenklich verwandt war, weit näher als z. B. Uhland den norddeutschen Konservativen stand. Aber die Radikalen fühlten sich als Vertreter des Protestantismus, denn der war für sie nichts weiter als Aufklärung. So witterten sie denn in allem, was über die Aufklärung hinausstrebte eine Romantik, die zum Mittelalter zurücklenkte. Arnold Ruge und Theodor Echtermeyer, die beiden Herausgeber der Hallischen Jahrbücher, verfaßten ein „Manifest zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze". Es erschien unter dem Titel „Der Protestantismus und die Romantik" und „war die bedeutungsvollste Leistung der Jahrbücher und ihr eigentlicher Kulminationspunkt".[18])

In der Tat faßte sich in diesem Aufsatz der Grundgedanke der Hegelschen Schule des jungen Deutschland und des politischen Radikalismus zusammen. Dem Titel entsprechend bezeichneten sie als ihre Aufgabe die Vollendung der Reformation. Diese sahen sie in der Überwindung des Dualismus.[19]) Als Prinzip der Reformation galt ihnen die Freiheit, und das bedeutete für sie echt hegelsch die Aufhebung des Dualismus von Gott und Welt. Eine Einigung mit der Gottheit erstrebte freilich schon die mittelalterliche Mystik, aber sie fand sie in der Ekstase.[20]) Diesen Standpunkt haben die Reformatoren überwunden, indem sie die Einigung mit Gott im Glauben fanden. Aber auch im Protestantismus lag noch ein innerlicher Dualismus. Freilich, die Liebe war eine völlige Vereinigung mit Gott und hob deswegen jeden Zwiespalt auf. Aber der Glaube hat den Zweifel in sich. Daß der

Glaube der Reformatoren Gewißheit ist, war völlig vergessen. Der religiöse Zwiespalt setzte sich im Denken fort, wie in der Philosophie bei Kant und Fichte, und vollendete sich in Jakobis Zwiespalt von Glauben und Wissen, Gemüt und Vernunft. „In seinem Glauben ist sein empirisches Ich unsterblich." [21]) Er hat also die Endlichkeit seines Selbst nicht aufgegeben. Auch Hamann ist individuell geblieben und hat es nicht vermocht, sich ins Allgemeine zu erheben. Vollends in Jung Stillings Gebetsleben zeigt sich, wie das empirische Subjekt sich Gott gegenüber nicht aufgibt, sondern behauptet. Gott soll des Menschen Willen tun. Dieses Interesse am individuellen Subjekt und seiner empirischen Zufälligkeit dem Allgemeingültigen gegenüber, am subjektiv Inneren anstatt am objektiven Gesetz vollendet sich in der Romantik. Goethe vermag es, dem Weltlauf gegenüber zu entsagen, aber es gibt für ihn keine höhere Freiheit, als das harmonisch durchgebildete Individuum. Goethe und Schiller erreichen die Versöhnung nicht. Vollends in der Romantik vollendet sich der Dualismus, denn ihre Rückkehr zur Natur ist Gebundenheit an die Natur und Herrschaft der Natur über den Geist.[22]) Damit ist auch die romantische Ethik ein Abfall vom Geist, Gefühl statt Vernunft. Der romantische Geist ist eine trübe Gärung. In der Religion ist die Romantik Rückkehr zum überlieferten, gegebenen Inhalt, das heißt zum Katholizismus. Der Rückkehr vom Geist zur Natur entspricht die Rückkehr vom Protestantismus zum Katholizismus.[23])

Die Herausgeber der Hallischen Jahrbücher fühlten sich als Vertreter des Protestantismus, obgleich sie nur Wortführer der spekulativ gesteigerten Aufklärung waren. Aber ihr Manifest hatte keineswegs nur theoretische Ziele. Es war durchaus als politisches Programm gemeint. Es gipfelte in dem programmatischen Schlagwort: „Kein Volk ist zur Freiheit berufen wie die Deutschen." [24]) Das war im Sinne des radikalen Liberalismus gemeint. In dem Gedankengang, mit dem die Jahrbücher ihr politisches Programm begründeten, begegneten sie sich mit den revolutionären Jung-Hegelianern. Sie verbanden sich auch mit der kirchlichen Emanzipationsbewegung der Lichtfreunde und bereiteten damit die Entkirchlichung Mitteldeutschlands vor. Die Tatsachen haben dem Urteil der sächsischen Regierung Recht gegeben, daß sie „das Volk für die gefährlichen Lehren der sozialistischen und kommunistischen Propaganda empfänglich machten". War dies nicht ihre Absicht, so war es jedenfalls der Erfolg, der erst heute vollständig zu übersehen ist. Denn mit der revolutionären Demokratie

verband sich die beginnende sozialistische Gärung. Nur wenige Männer hatten damals ein Auge für die drohenden Anzeichen des kommenden Kommunismus. Als Perthes im Jahre 1816 den üppigen Reichtum im Wuppertal sah, schrieb er voll Sorge: „Alles aus der unglaublichen Fabriktätigkeit hervorgegangen, die ein Grab unseres Charakters, unserer Sitten und unserer Kraft werden wird. Vom achten, ja vom sechsten Jahre an arbeiten schon die Kinder, werden Krüppel und zeugen Krüppel, und die sogenannten Frommen können das so wenig ändern, wie die Bemühungen der Regierungen." [25])

Aber niemand erkannte die kommunistische Gefahr, die hinter der demokratischen Revolution von 1848 lauerte, so deutlich wie der Begründer der Inneren Mission Johann Hinrich Wichern. Er stand dem Leben der unteren Volksschichten näher als die theoretischen Vertreter des doktrinären Liberalismus, die den Abgrund nicht sahen, der unter der europäischen Gesellschaft gähnte. Wichern kannte ihn und schrieb schon 47: „Die unteren Schichten der Gesellschaft, getroffen von der Not, die ein Marx und Konsorten sehnsüchtig herabriefen, nicht um zu lindern, sondern um sie zu gebrauchen, stehen ohne Grund und Boden unter den Füßen; und Reden, Schriften, Taten, Vereine, geheime und öffentliche, sind eben so viele Hebel, die unwissende, zum Teil erbitterte Masse vollends von dem Mittelpunkt des Lebens wegzurücken und zum Spielball der kirchlichen, politischen und sozialen Wühler zu machen." [26]) Er kannte den Geist der Widersetzlichkeit, der in diesen Kreisen lebte, aber er wußte auch, wie ohnmächtig und blind Staat und Kirche dieser Gefahr gegenüber waren. „Was tut durch ihre Organe die Kirche als solche? Wo hat sie die Saat des Lebens in diese Gefilde des Todes hineingestreut? Leichter als auf diese Fragen ist die Antwort auf die andere: was sie nicht getan hat und nicht tut. Der Grundsatz, nur denjenigen zu dienen, welche das Amt aufsuchen und begehren, nur denjenigen predigen, welche in die Kirchen kommen, ist fast der allgemeine geworden, und die Folge liegt vor Augen: jene Tausende bleiben ohne das Wort, ohne Licht und Leben." [27])

Wichern kannte besonders das Elend der wandernden Handwerksburschen und die mit diesen Zuständen verbundene soziale Gefahr. „Ströme von unwissenden Handwerkern, stumpfen Eisenbahnarbeitern, vagabundierenden Bettlern fluten durch unser Vaterland; Sümpfe und Moräste von den sog. Gebildeten und Ungebildeten, von ver-

wahrloſten und verwilderten Gemeinden ſtehen hier und dort, an denen, wenn es gewiſſenhaft genommen wird, im Verhältnis zu dem, was geſchehen ſollte, nichts geſchieht." [28]) Einen ebenſo ſcharfen Blick für die kommuniſtiſche Gefahr, die ſich in den Kreiſen der Handwerker meldete, hat Jeremias Gotthelf bewieſen, ebenfalls ein evangeliſcher Geiſtlicher, der den niederen Schichten des Volkes unmittelbar nahe ſtand, unter den deutſchen Dichtern des neunzehnten Jahrhunderts der tiefſte Kenner und beſte Schilderer des Volkslebens. Während er in der Regel das Leben der Bauern darſtellte, hat er einmal unmittelbar vor der Revolution in „Jakobs, des Handwerksgeſellen, Wanderungen" die Handwerkerkreiſe geſchildert, in denen die kommuniſtiſchen Ideen um ſich griffen. Er hat mit dieſer ſachkundigen Schilderung bewieſen, wie Vertreter der Kirche und der Inneren Miſſion die Gefahr kommuniſtiſcher Flut ſahen, die hinter der demokratiſchen Welle, der liberalen Revolution heranſchwoll. Sie ſahen ſie ebenſo deutlich wie Karl Marx, der den kommuniſtiſchen Hintergrund der europäiſchen Revolution kannte und beſchrieb. Aber die liberalen Theoretiker ahnten nicht, daß ihre Hintermänner ganz andere Ziele verfolgten, und daß die Volksſchichten, in denen die Revolutionäre die Heere für ihre Putſche aushoben, weit radikalere Ziele verfolgten, als ſie ſelbſt. Wie der Liberalismus, ſo war auch die deutſche Revolution nach der Meinung und Abſicht ihrer theoretiſchen Führer in ihren Motiven und Zielen idealiſtiſch.

Der edelſte Vertreter des idealiſtiſchen Liberalismus war der Hiſtoriker Dahlmann. Das Organ dieſer Richtung waren die Kieler Blätter, von denen Treitſchke, der Freund und Schüler Dahlmanns, mit Recht urteilt: „Wohl nirgends zeigte ſich die innere Verwandtſchaft zwiſchen dem neuen Liberalismus und der idealiſtiſchen Begeiſterung unſerer klaſſiſchen Literatur ſo ſchön und rein wie in dem Kreiſe feingebildeter und liebenswürdiger Menſchen, der ſich um dieſe gediegenſte Zeitſchrift des deutſchen Nordens ſcharte." [29]) Der vulgäre Liberalismus des deutſchen Philiſters, der in der Aufklärung wurzelte und ſich an Frankreich anſchloß, war dieſem Ariſtokraten der Wiſſenſchaft widerwärtig. Er war zu tief hiſtoriſch geſchult, um an den ſüddeutſchen Häuptlingen der Partei, Rotteck und Wecker, Gefallen finden zu können. Er war ein Verehrer der Steinſchen Reform, und England galt ihm als der „gute Staat", die engliſche Verfaſſung als vorbildlich. Freilich war er ſo weit liberal, daß ihm im Unterſchiede von Hegel die engliſche Reformbill als Vollendung der Verfaſſung Englands erſchien. Von der rationaliſtiſchen

Politik der Süddeutschen trennte ihn seine tiefe historische Bildung. Er war ein Freund Niebuhrs und konnte im Gegensatz zur rationalistischen Aufklärung aber auch zum spekulativen Idealismus bekennen, daß das Wesen des Staates aus der Geschichte zu verstehen sei. „Der Idealist zeit- und ortlos hinstellend, was den guten Staat bedeuten soll, löset Rätsel, die er sich selber aufgegeben hat." [30]) Er leitete den Staat aus der Familie ab und kannte daher keinen vorgeschichtlichen staatlosen Naturzustand. Von Anfang an schloß er sich in seiner Staatslehre an Burke an. Wie nahe stand er Stein, wenn er sagen konnte: „Der Staat ist keine Erfindung, weder der Not noch der Geschicklichkeit, keine Aktiengesellschaft, keine Maschine, kein aus einem frei aufgegebenen Naturleben hervorspringendes Vertragswerk, kein notwendiges Übel, kein mit der Zeit heilbares Gebrechen der Menschheit, er ist eine ursprüngliche Ordnung, ein notwendiger Zustand, ein Vermögen der Menschheit und eines von den die Gattung zur Vollendung führenden Vermögen." Er dachte vom Staate nicht weniger hoch als Hegel und konnte sagen, „daß nichts auf der Erde der göttlichen Ordnung so nahe steht, als die Staatsordnung". [31]) Trotz dieser geschichtlichen Begründung der Staatslehre galten ihm aber die Vertreter der historischen Schule doch als Reaktionäre. In seinem innersten Wesen war er ein Idealist, wie Treitschke mit Recht hervorhebt, „ein Sohn unserer großen ästhetischen Epoche". [32]) Die Grundlage seiner Staatslehre war, wie das bei einem Idealisten nicht anders zu erwarten ist, antik, aristotelisch. Auch diese klassizistische Grundlage der politischen Theorie wirkt noch heute nach. Konnte doch Dahlmanns größter Schüler Treitschke seine Politik mit dem Bekenntnis eröffnen: „Wer wahrhaft politischen Sinn sich erwerben will, der soll sich stählen in dem Stahlbad des klassischen Altertums, das das größte theoretisch-politische Meisterwerk hervorgebracht hat, die „Politik" des Aristoteles, vor dem wir alle noch als Stümper stehen." [33])

Der Idealismus, der sich in diesem Bekenntnis zur Antike ausspricht, hat doch Dahlmanns politischen Scharfblick getrübt. Als echter Liberaler sah er sowohl in der englischen wie in der französischen Revolution nur die Kämpfe um die Verfassung, aber nicht den sozialen Hintergrund der Erschütterung der modernen Völker. Er hatte wohl Verständnis für den Staat und seine Notwendigkeit, aber nicht ebenso für die Gesellschaft und das Wirtschaftsleben. Für den aufsteigenden vierten Stand und für die Gefahren, die er dem Staats-

leben brachte, hatte der Liberalismus, den er vertrat, im Unterschiede von den Männern der Erweckungsbewegung, kein Auge und kein Verständnis. Er stützte sich auf den Mittelstand und sprach die innerste Überzeugung der Liberalen aus, wenn er sagte: „Fast überall im Weltteile bildet ein weitverbreiteter, stets an Gleichartigkeit wachsender Mittelstand den Kern der Bevölkerung; er hat das Wissen der alten Geistlichkeit, das Vermögen des alten Adels zugleich mit seinen Waffen in sich aufgenommen. Ihn hat jede Regierung vornehmlich zu beachten, denn in ihm ruht gegenwärtig der Schwerpunkt des Staates, der ganze Körper folgt seiner Bewegung.“ [34]) In dieser Beschränkung auf den Mittelstand lag einerseits die Stärke, andrerseits aber auch die Schwäche des Liberalismus.

Auch religiös war Dahlmann ein Idealist. Er wandte Schleiermachers Losungswort: „Alles mit Religion, nichts aus Religion“ auf die Politik an. Idealistisch war sein Christentum insofern, als es ihm als die Grundlage der modernen Kultur galt: „Alle höhere Bildung und namentlich auch der Fortschritt in bewußterer Staatsbildung ist dem neueren Europa durch das Christentum und mit ihm geworden. Die christliche Vorzeit hat Gliedmaßen unsers Daseins geschaffen, denen wir nicht entsagen können, auch wenn wir wollten.“ [35]) Aus dieser christlichen Überzeugung folgte für ihn ein Universalismus, der über den Nationen und Staaten eine höhere Einheit sah. „Die christliche Ordnung arbeitet in aller Stille an einem Zusammenhange von Überzeugungen und Zuständen, die über den einzelnen Staat hinausgehen, an einer bürgerlichen Gesellschaft aller seiner Bekenner.“ [36]) Als Christ teilte er den Glauben der Idealisten an eine Gemeinschaft der Völker als Ziel der Geschichte: „Wir glauben an ein großes gemeinsames Werk der Menschheit, zu welchem das einzelne Staatenleben nur die Vorarbeiten liefert, an eine auch äußerliche Vollendung der menschlichen Dinge am Ende der Geschichte.“ [37]) Der Imperialismus war ihm ebenso widerwärtig wie allen Deutschen, die der napoleonischen Zeit noch nahe gestanden hatten. „Wer einen Welt- oder Menschheits-Staat begehrt und in Universal-Monarchien vorherverkündigt sieht, der verschließt der zu Staaten versammelten Menschheit die Aussicht auf ihre höchste Bildungsstufe, auf welcher sich der Staat, wie er von der Familie ausgegangen ist, in der Staatenfamilie vollende.“ [38]) Seine christlichen Überzeugungen gaben ihm auch ein Verständnis für die rechte Stellung der Kirche zum Staat. In dieser Beziehung schloß er sich über den Idealismus zurück

an Justus Möser an: der Staat darf sich weder von der Kirche beherrschen lassen noch über sie und in ihr herrschen wollen. Dem starren Staatskirchentum Hegels und dem Glauben an die Allmacht des Staates stand er innerlich fern.[39]) Vollends von dem Radikalismus der Jung-Hegelianer, die durch ihre religiösen Kritiken auch die Kirchen auflösten, schied er sich scharf: „Aus Verneinungen aufgebaute Kirchen stürzen ohne Krachen über Nacht zusammen." Sein religiöses Urteil bestimmte auch seine Stellung zur Revolution. Er hob hervor, daß die Idee der Volkssouveränität von den Jesuiten stamme und verwarf den Inhalt, den Rousseau ihr gegeben hatte, als „verderblichen Irrtum".[40]) Als Historiker erkannte er natürlich die geschichtliche Notwendigkeit der Revolutionen an, aber er verwahrte sich dagegen, „das Prinzip der Umwälzung zu einem stetig wirkenden im Staat zu machen". Jede Revolution ist eine Schuld, eine schwere Krisis. An der französischen Revolution stieß ihn der antichristliche Charakter, die Absicht einer völligen Entchristlichung des Volkes ab: „Sie hätten der Grundlage ihrer ganzen Bildung entsagen müssen, um ihre vermeinte Höhe zu erreichen."[41]) Sie endigten nach seinem Urteil mit einer vollendeten Theorie des Ungehorsams. Aber ebenso energisch verwarf er die Theorien des blinden Gehorsams, die er auch bei Adam Müller und Haller zu finden meinte. Er berief sich auf Luther, indem er das Recht des Widerstands gegen die Obrigkeit vertrat, und forderte im Anschluß an Burke das Recht der Gehorsamsverweigerung.[42]) Einen bloß leidenden Gehorsam wollte er nicht gelten lassen. Die Ethik der Bergpredigt „ist nicht mehr in dem alten Sinne haltbar".[43]) Wenn die historische Schule den absoluten Gehorsam des späteren Luthertums als genuin-christlich ausgab, so trieb ihn das zu erbittertem Widerspruch. Er und seine Schüler sahen darin den Hauptgrund, „warum heutzutage die stärksten Geister leicht ungerecht über das Christentum urteilen".[44]) In ihren großen Zeiten standen Helden und freie Männer an der Spitze der Kirche. „Beeiferung zur Tat ging damals durch das Christentum." Er haßte und fürchtete als echter Liberaler eine christliche Begründung der Reaktion. Diese Ruheseligkeit hindert die Tat, und wie die alten Idealisten sehnte sich Dahlmann nach politischer Tat, aber er sah auch ein, daß eben die aktive Beteiligung am politischen Leben den Idealisten gefehlt hatte. „Ein Mißgeschick bleibt es, daß unsere vaterländischen Philosophen ersten Ranges nicht dazu gelangen, in

die großen Fragen, welche unsere Gegenwart verneinen, mit praktischem Gewicht einzutreten."

Ihm selbst war es beschieden, die idealistische Politik an einer Stelle und in einem Augenblick zu vertreten, in dem es sich zeigen sollte, ob er diese Probe bestehen würde. Mit der Revolution von 1848 errang der Liberalismus einen vollen Sieg. Mit überraschender Schnelligkeit brach auf allen Schauplätzen des Kampfes das alte System fast widerstandslos zusammen. Es offenbarte damit seine innere Schwäche, während gleichzeitig deutlich wurde, wieweit die liberalen Ideen im Volke um sich gegriffen hatten und wie groß ihre Macht bereits geworden war. Die erste deutsche Nationalversammlung in Frankfurt verschaffte den liberalen Ideen einen Sprechsaal und, wie es zunächst schien, auch ein Organ. Die Versammlung ruhte auf revolutionärer Grundlage, das heißt auf dem Grundsatz der Volkssouveränität. Sie glaubte damit eine reelle Macht darzustellen. Da sie aus dem allgemeinen Wahlrecht hervorgegangen war, so beruhte ihre Autorität lediglich auf dem Vertrauen der Nation. Immer wieder beriefen sich die Abgeordneten in den Verhandlungen auf die öffentliche Meinung als auf die Macht, die hinter ihnen stand. So sagte der Reichsminister Heinrich von Gagern in der Sitzung vom 11. Januar 1849 in der Verhandlung über das Verhältnis Österreichs zum Reiche: „Ich habe es stets als die Bedingung der Macht und des Einflusses der Nationalversammlung erachtet, daß nicht Machtsprüche erlassen werden, sondern daß die Beschlüsse der Nationalversammlung solche seien, die der unzweifelhaften Unterstützung der öffentlichen Meinung sich zu erfreuen haben. Haben die Beschlüsse der Nationalversammlung sich dieser Zustimmung der öffentlichen Meinung zu erfreuen, dann zweifeln Sie nicht, die Nation besitzt die Energie, diesen Beschlüssen ihre Wirksamkeit zu sichern." [45]) Dieser Ton klang immer wieder an, und durch die Feierlichkeit, mit der er angeschlagen wurde, beschwichtigte die Versammlung die Zweifel, die in ihr selber auftauchten. So sagte der Abgeordnete Zimmermann am 19. Januar 1849: „Ich meine ein deutsches Parlament, welches wirklich der unverfälschte Aussprecher und Träger des Nationalvertrauens, des Nationalwillens ist; ein Parlament dieser Art wird die öffentliche Meinung und ihre ganze Stärke selbst für sich haben, und der Präsident, der sich darauf stützt, wird kein ohnmächtiger Schatten sein, sondern die gehörige Macht mit dem gehörigen Nachdruck haben." [46]) Nicht ohne einen leisen

Zweifel berief sich der Abgeordnete von Vincke auf diese Überzeugung der Versammlung gegen die radikalen Tendenzen, die sich in ihr regten: „Wenn die öffentliche Meinung wirklich die Macht ist, wofür wir sie halten, so wird ihre Wirksamkeit sich auch geltend machen in der Verfassung, und wird sie schützen davor, eine Revolution notwendig zu finden, und wenn sie der öffentlichen Meinung, wie Sie es getan haben und täglich tun, auf den Thron verholfen haben in Europa, so haben wir keine Revolution zu scheuen; aber auch wahrlich nicht, daß das absolute Veto imstande sein wird, der öffentlichen Meinung, wenn sie eine wahrhafte Gewalt geworden ist, einen wirksamen Damm entgegenzusetzen, und Sie haben daher keine Ursache, gegen das absolute Veto zu stimmen." [47])

Man muß diese Worte hören, um sich die uns heute fast unverständliche Stimmung der Versammlung zu vergegenwärtigen. Sie wurde beherrscht durch den echtidealistischen Glauben an die Macht theoretischer Prinzipien. Man meinte ernstlich, daß die Idee durch die öffentliche Meinung, durch die Masse, die sie ergriff, zu einer wirksamen Kraft werde. Hier bekam die Geschichtsphilosophie, nach welcher die Idee durch ihre eigene Macht die Geschichte erzeugt, einmal selbst historische Bedeutung. Der Glaube des Idealismus mußte seine Probe bestehen. In jugendlicher Unreife, durch Erfahrung weder geweckt noch gestört, glaubte dieser Idealismus sich durchsetzen zu können. Nicht ohne gelegentlich an die Grenze seiner Macht erinnert zu werden. So sagte der Abgeordnete Riesser am 14. November 1848: „Die Macht dieser Versammlung halte ich nur für eine moralische und nicht für eine materielle. ... Wir haben deshalb bei den traurigen Kämpfen, die unser Vaterland zu zerreißen drohen, nur eine moralische Macht, auf Freiheit, Gerechtigkeit und Mäßigung gegründet, geltend zu machen. Geben wir uns keiner Täuschung hin, wir vermögen nicht durch ein Wort Tausende von Bewaffneten in Bewegung zu setzen, um den Kämpfenden unsere Entscheidung als Gesetz vorzuschreiben." [48]) Der Grundton, der durch die Versammlung klang, war aber doch ein naiver Glaube an ihre eigene Macht. Ein begeisterter Schwung, den die schrillen Dissonanzen der radikalen Stimmen immer wieder übertönten, klang durch die Verhandlung hindurch. Mit großen Hoffnungen und Erwartungen war sie zusammengetreten. Sie erschien sich selbst als der Anbruch einer neuen Zeit. Man spürt die Stimmung, mit der sie zusammentrat, noch in den Worten, mit denen der Geschichtsschreiber dieses ersten deutschen

Parlamentes, Rudolf Haym, seinen Eintritt in diesen glänzenden Kreis schildert, der „souverän" über die künftige Gestaltung Deutschlands entscheiden sollte. „Es wäre unnatürlich gewesen, wenn ich nicht mit gehobener Seele, mit stolzem Bewußtsein vor allem die freie Höhe empfunden hätte, auf die ich mit einem Male gehoben war." [49]) Kein Zufall, daß es Haym zumute war wie einst, als er als Student auf die Universität zog. „Hatte doch," wie er selber sagt, „das Leben in Frankfurt die allergrößte Ähnlichkeit mit dem Universitätsleben. Hier wurde täglich hohe Politik gemacht, gelehrt und gelernt, hier schwelgten selbst die Erfahrensten, in Ämtern und bürgerlichen Stellungen Erprobten noch einmal in der Illusion, daß ihnen die Welt gehöre." [50]) Bei diesem hochgemuten Selbstgefühl war aber die Versammlung nicht nur ohne tatsächliche Macht, sondern auch ohne politische Erfahrung.

Kein Wunder, bestand sie doch zu vier Fünfteln aus Gelehrten. Die Vertreter der erwerbenden Stände traten vollständig zurück. So trugen die Verhandlungen einen durchaus akademischen Charakter. Bei allem Schwung und Geist, der das Niveau dieses ersten deutschen Parlamentes geistig hoch über alle späteren hob, durchzog die Verhandlungen doch ein doktrinärer Zug.

Am schlagendsten hat Arnold Ruge diesen theoretischen Charakter der Versammlung ausgesprochen. Heute kann man seine Worte, in den Verhandlungen über den Völkerkongreß zum Zweck einer allgemeinen europäischen Entwaffnung, gesprochen am 22. Juli, nicht ohne eigentümliche Bewegung lesen. Er sprach mit dem naiven Selbstbewußtsein des idealistischen Philosophen: „Ich schlage vor, daß das denkende Volk der Deutschen, welches es sich zur Ehre schätzt, das einzige Volk zu sein, das die Philosophie konsequent fortgebildet und die Blüte der reinen, freien, vollkommenen, befreiten Philosophie hervorgebracht hat, ich schlage ihnen vor, daß dieses deutsche Volk die Initiative ergreife in diesem großen Gedanken." Welch ein naiver Glaube und zugleich welch ein philosophischer Stolz gehört dazu, wenn dieser Vertreter des radikalen Idealismus in der Abrüstungsfrage sagen konnte: „Bei uns überhaupt, die wir denn doch nur ein philosophisches Volk sind, haben die schlagenden Gründe bis auf die letzte Zeit, die ich allerdings bedaure, kein sonderliches Gewicht gehabt; wir sind immer der Meinung gewesen, mit Gründen der Vernunft könne man durchdringen, und ich bin noch der Meinung, daß selbst in der Majorität dieser Versammlung die Gründe der

Vernunft prävalieren werden... Unsere ganze Bewegung hat die Richtung auf den parlamentarischen Kampf, und diesen kann niemand besser eingehen, als eine philosophische Nation!" Der ganze naive Glaube an die Macht der Idee, und das hieß in diesem Falle der Worte, offenbarte hiermit die politische Unreife der Gebildeten und die Selbsttäuschungen des Idealismus. Zunächst zeigte es sich, daß die idealistische Idee der Freiheit das politische Interesse an der Einheit weit überwog. Sehr klar sprach das der Abgeordnete Zimmermann am 19. Januar 1849 aus: „Die Freiheit ist dem Volke der Zweck, die Einheit dient ihm nur als Mittel, die Freiheit ihm zu sichern gegen alle Welt." Man kann die Verschiebung des Interesses nicht schärfer bezeichnen als durch dieses Wort. Die Idealisten kümmerten sich mehr um die persönliche Freiheit des einzelnen als um die Einheit des deutschen Volkes. Es war deshalb kein Zufall, daß die ersten Wochen mit Verhandlungen über die Grundrechte vergeudet wurden. Währenddessen rafften sich die Regierungen, die die Versammlung nur widerwillig anerkannt hatten, wieder auf. Die Niederlage der Revolution in Frankreich leitete den Umschwung ein. Die Verfassung, über welche dann beraten wurde, war nicht organisch aus den gegebenen geschichtlichen Verhältnissen entwickelt, sondern doktrinär konstruiert, unvereinbar mit den bestehenden Verhältnissen. Die Frage, ob Österreich in das neue Reich hinein gehören solle oder nicht, blieb unbeantwortet, weil die Versammlung Österreich gegenüber ihren Willen nicht hätte durchsetzen können. Der Konflikt mit Dänemark führte zu einer unvermeidlichen Niederlage. Ebenso war die Unterhandlung mit dem König von Preußen über die Annahme der Kaiserwürde von vornherein zum Mißlingen verurteilt. Alle diese Verhandlungen, voll Geist und Eifer geführt, waren notwendigerweise unfruchtbar. Ihre Ergebnisse waren nur unmögliche Lösungen unlösbarer Aufgaben. Die tiefe Enttäuschung, in der die hochgemute Stimmung des Anfangs versiegte, war doch nur ein unvermeidliches Geschick. Es lag hier keine persönliche Schuld eines einzelnen, auch kein Gesamtverschulden einer Partei vor. Der ruhmlose Ausgang der einst so schwungvoll begonnenen Versammlung war eine tragische Notwendigkeit.

Es war der Zusammenbruch des politischen Idealismus, der an die Macht der Prinzipien und Theorien glaubte. Das deutsche Volk mußte die bittere Erfahrung machen, daß die Idee auch im Bunde mit der Leidenschaft ohne reale Macht nicht schöpferisch zu wirken

vermag. Gerade weil das geistige Niveau der Versammlung so hoch stand, war es um so deutlicher, daß das Jahr 48 den Bankerott des Idealismus im öffentlichen Leben bedeutete. Indessen es war nicht nur der Idealismus, der hier versagte, auch die Politik der Erweckungsbewegung erlitt im öffentlichen Leben eine völlige Niederlage. Diese beiden Bewegungen, die, aus derselben Wurzel erwachsen, sich getrennt hatten, rieben sich im Kampf miteinander auf, ohne das öffentliche Leben des deutschen Volkes an das ersehnte Ziel zu bringen.

Zweites Kapitel.

Die Erweckungsbewegung und die Konservativen im öffentlichen Leben.

Die französische Revolution und die sogenannten Ideen von 1789 haben in Deutschland nicht nur bedingte oder unbedingte Zustimmung gefunden, sondern auch einen scharfen Widerspruch hervorgerufen. Sie haben dadurch die öffentliche Meinung in Gegensätze gespalten und das deutsche Parteileben geschaffen. Aus dem Widerspruch, den die Ideen von 1789 wachriefen, ist die politische Theorie der Konservativen entstanden. Es ist irreführend, wenn man die Gegner der Liberalen als Romantiker kennzeichnet. Mit dieser Auffassung wird der Kern des Gegensatzes nicht getroffen. Zunächst schlossen sich die deutschen Gegner der Ideen von 1789 an den großen englischen Kritiker der französischen Revolution Burke an. Aber die deutschen Gegner der Revolution lehnten sie vor allen Dingen aus religiösen Gründen ab. Sie stießen sich an dem antichristlichen Charakter der Bewegung. Von Adam Müller und Franz von Baader bis zu Julius Stahl hin gingen sie alle von dem Grundsatz aus, daß Religion und Politik nicht zu trennen seien. Durch die französische Revolution, so führte Franz von Baader 1815 in einer Schrift aus, die im Zaren Alexander die Idee der heiligen Alliance hervorrief, ist das Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik begründet. Aber der Schöpfer der antirevolutionären politischen Theorie war doch Adam Müller. Für ihn war Burke der größte Staatsmann der letzten drei Jahrhunderte, der ideale Politiker.[1]) Die leitende Idee seiner politischen Theorie hat er selbst in die Worte zusammengefaßt: „Nur die Religion, die Mutter aller Ideen, kann den Staaten den Lebensgeist wiedergeben, der aus

ihnen gewichen ist." [2]) Erst durch die Begründung in der Religion entsteht die Wissenschaft vom Staate. „Das nun ist das große Gebrechen der Zeit, daß die politischen Beziehungen der christlichen Religion vergessen sind, und daß die Zeitgenossen allzu willig jenen Gehör geben, die uns, so lange es ihr Vorteil mit sich bringt, gern überzeugen möchten, daß die Religion mit den sogenannten weltlichen Dingen nichts zu schaffen habe." [3]) In der modernen Zeit ist die Religion zu einer reinen Privatsache geworden, und das ist nach Müllers Urteil die Schuld des Protestantismus. „Er hat an die Stelle der Kirche eine bloße Privatanstalt gesetzt. Die unvermeidliche Folge davon war, daß die Kirche ganz und gar verworfen wurde." [4]) Diesen Vorwurf, die Religion im öffentlichen Leben verleugnet zu haben, macht Müller selbst den sonst von ihm so hoch geschätzten englischen Politikern, selbst Pitt und Burke, und doch bezieht sich die Versöhnung und Erlösung durch Christus nicht nur auf die einzelnen, sondern auch auf die Staaten und Völker. Wenn man, wie das auch von den christlichen Staatsmännern gilt, nur für die Individuen und nicht auch für die Völker glaubt, so wohnt den Staaten die politische Todesfurcht inne, die pessimistische Stimmung, die Angst vor dem Untergang der Völker und der europäischen Welt. In der Tat ist die Entchristlichung Europas der Grund seines politischen Verfalls. Die christliche Religion hat also auch eine politische Bedeutung, und das Christentum muß auch im öffentlichen Leben herrschen, wenn dieses nicht vollständig entarten soll. „Daß sich der christliche Glaube mit der völligen Verwilderung der politischen Verhältnisse nicht vertragen dürfe und könne, ohne selbst zu verwildern, ohne von seiner weltherrschenden Bestimmung abzufallen, ohne zu einer leeren Privatangelegenheit herabzusinken: das ist klar." [5]) Wenn das Christentum rein individualistisch bleibt, so sinkt es herab zu einer Religion, die nur für Arme, Kranke und Hilflose bestimmt ist. Das heroische Element im Christentum kommt nicht zur Geltung, Kraft und Heldenmut werden heidnisch. So sagt Adam Müller genau wie Dahlmann. Und doch „beginnt mit Christus ein großes Heldenwerk, an welchem alle Glieder der Menschheit unausgesetzt Anteil nehmen... Es hätte bloß der Nennung seines großen Namens bedurft, um allen weltlichen Staub von den Flügeln zu schütteln, die einen schweren großen Gedanken durch eine zerrüttete Zeit hindurchtragen sollen." [6])

Die christliche Idee, durch welche die Politik umgestaltet ist, ist die Idee des Opfers, das heißt der Hingabe des Einzelnen für das

Ganze. Sie umspannt das ganze Leben der Menschen, so daß Gottesdienst und Dienst des Menschen zusammenfallen. Das war ein echt evangelischer Gedanke. Mit ihm ist das Erbe der Antike überwunden. Dieser Kampf gegen das antike Element in der Politik beherrscht Müllers Staatslehre. Er hat eine ausgesprochene Vorliebe für das christliche Mittelalter, für ständische Verfassung, Zünfte und Lehnswesen. Insofern ist er mit den Romantikern verwandt, wie er ihren Kreisen und selbst ihrem ungebundenen Treiben auch persönlich nahe stand. Aber die Moderne, gegen die er sich in seiner Bewunderung für das Mittelalter wandte, war doch die Aufklärung. Er haßte, wie das ganze neue Geschlecht von Herder ab bis zu den Reformern hin den mechanischen Staat der Aufklärung. Der Staat ist ein Organismus, ein Wesen, ein Mensch im Großen. Das ist der Grundgedanke der ihm eigentümlichen Staatslehre. Er verwarf den Staatsbegriff der Aufklärung, für die der Staat nichts weiter war als ein notwendiges Übel zur Abwehr des Bösen, eine Nachhilfe für ein zerrüttetes Geschlecht. An Begeisterung für den Staat kann ihn niemand übertreffen: „Den Staat als Gegenstand einer unendlichen Liebe darzustellen, hatte ich mir vorgesetzt.“ [7])

Besonders widersinnig erschien ihm der Zwiespalt, den die Aufklärer zwischen Naturrecht und geschichtlichem Recht sahen. Beides fällt zusammen, denn der Staat ist nicht künstlich gemacht, sondern er ist mit dem Wesen des Menschen gegeben.[8]) Mit dem Menschen ist auch der Staat und das Recht da. Einen vorstaatlichen Naturzustand hat es niemals gegeben. Im Gegensatz zu den Aufklärern hatte dieser Politiker ein kräftiges Staatsbewußtsein. Er faßte seinen Staatsbegriff in die Worte zusammen: „Der Staat ist die Totalität der menschlichen Angelegenheiten, ihre Verbindung zu einem lebendigen Ganzen.“ [9]) Es ist deswegen widersinnig, mit den Aufklärern den Zweck des Staates in dem Glück und der Vollkommenheit der Individuen zu sehen. Er ist Selbstzweck. Er ist auch nicht nur eine Gemeinschaft von Zeitgenossen, sondern ein Zusammenschluß der Gegenwart mit der Vergangenheit und der Zukunft, ein durch den Lauf der Geschichte sich hinziehendes Gebilde. Diesen geschichtlichen Zusammenhang zu zerreißen, ist das Wesen der Revolution. Ihn immer wieder herzustellen, ist die Aufgabe des Staatsmannes. „Dies kann er nur dadurch, daß er beide lebendig und persönlich, d. h. ideenweise, vor sich hinstellt. Er kann es nur, insofern er, in Burkes Manier, die Jahrhunderte fragt, die Gesetze der Dauer in seinen Kalkul zieht, vor allem andern die

Allianz der Raumgenossen sowohl als der Zeitgenossen im Auge behält, und also Zeit und Ewigkeit in seinem Busen trägt." [10]) Als ein organisches Gebilde der Geschichte ist der Staat lebendig, in beständiger Bewegung, eine Vereinigung von Gegensätzen. Das war zugleich Müllers metaphysischer Grundgedanke: Alles Leben entsteht durch den Zusammenschluß von Gegensätzen zu einer Einheit. Ein solches Leben läßt sich nicht durch Begriffe fassen. Die Intuition, durch die es erfaßt wird, nennt Müller Idee. Mit dem Staatsbegriff der Aufklärung ist auch das Erbe der Antike überwunden. In der Staatslehre besteht dies in der Nachwirkung des römischen Reiches und damit auch des römischen Rechtes. Das verhängnisvollste Erbe des römischen Rechtes ist der starre, absolute Eigentumsbegriff. Ihm steht der christliche Eigentumsbegriff gegenüber. Das Eigentum und zwar nicht nur der Grundbesitz, sondern auch das Kapital, darf nur als Lehen betrachtet werden. Damit wird das einseitige Übergewicht der Herrschenden und Besitzenden überwunden, das Gleichgewicht von Herrschaft und Gehorsam, Autorität und Freiheit wird hergestellt.

Auch der Lehnsherr hat kein unbedingtes Eigentum und kein unbedingtes Verfügungsrecht. Durch den starren Eigentumsbegriff ist das Privateigentum gerade unsicherer geworden als je. Wenn sich aber der Mensch mit seinem ganzen Besitze im Staate der Gemeinschaft hingibt, „dann garantiert er selbst das Gesetz, von dem er die Garantie aller seiner Verhältnisse und Besitztümer erwartet. Diese Hingebung, welche sich über die Schranken des engen menschlichen Lebens weit hinaus erstreckt, ist die Bedingung alles Rechtes." [11]) Insofern sind im Staate Gesetz und Freiheit vereinigt, so daß sie sich gegenseitig bedingen. Dies geschieht durch die christliche Idee des Opfers, der freiwilligen Hingabe an das Ganze. Deswegen sind Religion, Recht und Sitte eins, und die Politik wird wie die Moral auf das Gesetz der Liebe begründet: „Sich und den andern, oder den Nächsten . . lieben: das ist die Grundmaxime des Lebens und der Staatsphilosophie." [12])

Die beiden Tendenzen, welche notwendig zusammengehören als die Gegensätze, die im menschlichen Gemeinschaftsleben miteinander vereinigt sind, Gesetz und Freiheit, werden durch die beiden christlichen Kirchen vertreten. Diese gehören notwendig zusammen und ergänzen sich gegenseitig. Nur in der Verbindung dieser beiden Gegensätze stellt sich das volle Christentum dar. Deswegen ist die Einheit der Kirche der Ausgangspunkt und ihre

Wiedervereinigung das Ziel der christlichen Geschichte. Durch diesen Glauben an die Einheit der Kirche wird das Verhältnis der Staaten zueinander geordnet. Das Christentum ist das Völkerrecht. Die christliche Idee des Opfers regelt auch das Verhältnis der Völker zueinander. Sie ist durch Christus zur Aufgabe der Menschheit geworden. Der Patriotismus, der nichts Höheres kennt als das eigene Volk und den Staat, ist antik. Aber der nationale Egoismus, der aus dieser antiken Staatsanschauung folgt, darf in der Politik nicht als das höchste Gesetz gelten, wenn nicht das Leben der Völker in einen Kampf aller gegen alle aufgelöst und die beständige Todesfurcht der Völker, die die Geschichte beherrschende Stimmung werden soll. Aber freilich auch das Weltbürgertum der Aufklärung ist unmöglich, denn zwischen dem einzelnen und der Menschheit steht der Staat, der dem einzelnen seinen Wirkungskreis und die Möglichkeit der Tat d. h. die Freiheit, gibt. Dieser Freiheitsbegriff ist mit dem von Hegel nahe verwandt, aber er stand im Gegensatz zum Freiheitsbegriff der Aufklärung denn hier ist die Freiheit nicht rein negativ, sondern sie besteht in der beständigen Wechselwirkung des Gebens und Nehmens, Herrschens und Dienens, Gebietens und Gehorchens.[13])

Nach diesem Freiheitsbegriff bestimmt Adam Müller auch das Wesen der Religionsfreiheit. Sie besteht nicht in dem Rechte, seine individuelle Überzeugung geltend zu machen, sondern sie besteht in dem Recht und der Fähigkeit, innerhalb eines abgegrenzten Wirkungskreises in Gemeinschaft mit anderen Mitarbeitern die christliche Idee zu verwirklichen. Unzweifelhaft ein inhaltreicher Freiheitsbegriff, der hoch über dem Freiheitsbegriff der Aufklärung stand. Freiheit gibt es für Adam Müller wie für Hegel nur innerhalb einer Gemeinschaft. Aber im Unterschiede von Hegel gibt es für Adam Müller noch etwas Höheres als den Staat. Er glaubt an eine überstaatliche Einheit, „an eine rechtliche Gemeinschaft wahrer Staaten".[14]) Damit gibt es auch ein höheres Gesetz als die nationale Selbstsucht. Diese höchste politische Idee stammt von der Kirche und ist im Mittelalter durch sie verwirklicht worden. In diesem Glauben begegnete sich Adam Müller mit Novalis, wenn er auch wohl nicht von ihm abhängig ist. Weder eine Universalmonarchie wie die römische noch die balance of power reicht aus, um die Staaten zu vereinigen. Über der Bildung der Personen und Völker steht als drittes und höchstes Ziel der Geschichte „die Verknüpfung aller Völker der Erde". Dieses Ziel war im Mittelalter vorübergehend und ver-

früht erreicht. Es ist aber durch den Einfluß der Antike wieder verdrängt worden, und doch bleibt es ein notwendiges Ziel. Wenn die Völker dieses Ziel nicht verfolgen, richten sie sich selber zu Grunde. „Erst wenn dieser Glaube die Völker ergriff, wurden sie ihrer eigenen Dauer mächtig, weil sie dieselbe nicht von dem Unglücke oder Untergange der übrigen abhängig zu machen brauchten, sondern das Bestehen der übrigen gerade die Bedingung ihrer eigenen Dauer wurde." [15]) Das ist nicht die Idee der Weltbürgerlichkeit, in welcher die einzelnen Nationen untergehen: die ist durch die Aufklärung diskreditiert worden. Aber in der christlichen Idee liegt gerade die Pflicht, daß die Nationen sich gegenseitig anerkennen und in einem Staatenbunde zusammenschließen.[16])

„Den Gedanken einer Gemeinschaft mit allen Völkern der Erde können wir nicht wieder fahren lassen." [17]) „Es gibt also keinen Ausweg für uns als den Glauben an den ewigen Bund der Völker." [18]) Ausdrücklich verwahrt sich Adam Müller gegen die pazifistische Verdrehung dieser Hoffnung: „Den Krieg, den inneren Zwiespalt der Kräfte unmöglich zu machen, wäre ein Zweck, der, wenn er auch erreicht werden könnte, den inneren Bestimmungen dieses Geschlechtes durchaus zuwiderliefe. Könnte die Idee eines solchen Bundes auch einmal einen Augenblick allen Gemütern einleuchten, so würden sie doch nach kurzer Berührung einander wieder gegenseitig abstoßen." [19]) Die Kriege sind nach Adam Müllers großartigem Ausdruck „in ihrer erhabensten Form große Reinigungsanstalten für die Idee". [20]) Man hat dagegen die Bergpredigt angeführt und in ihrem Namen auch von den Völkern Resignation gefordert. „Auf solche moralischen Formeln hat in unsern Tagen der Protestantismus das Wesen der christlichen Religion reduzieren wollen. Dem steht die allgemeine Erkenntnis gegenüber, daß der Mensch für ein ewiges Geschäft sich selber opfert. Über den Gedanken des Todes zu siegen scheint die Bedingung alles Großen und Schönen auf der Erde!" [21])

Den liberalen und konservativen Politikern kam nur der Gegensatz zum Bewußtsein, in dem sie zueinander standen. Wer heute den Zwiespalt der politischen Theorien geschichtlich betrachtet, dem fällt zunächst der große gemeinsame Besitz der beiden Parteien, des durch Dahlmann vertretenen idealistischen Liberalismus und des nach Adam Müllers eigenem Urteil zugleich idealischen und realischen Standpunktes, auf. Adam Müller stand unter dem Einfluß eines Realpolitikers von hohem Range, des größten deutschen Publizisten

Friedrich Gentz. Ein Zeugnis dieses Einflusses ist ihr Briefwechsel. Durch Gentz vermittelte sich Burke's Einfluß auf Müller. Wie Dahlmann so schloß er sich, sehr im Unterschiede von den späteren konservativen Politikern, an „die unvergleichliche englische Verfassung“ [22]) an. Die Bewunderung für die englische Geschichte und Politik, die freilich bei beiden auf einer ungenügenden Kenntnis der englischen Verfassung beruhte, war beiden der gemeinsame Ausgangspunkt ihres politischen Denkens. Der siegreiche Kampf Englands gegen die Revolution und ihren Erben Napoleon hatte gerade die Gegner der Revolution auf Englands Geschichte aufmerksam gemacht und ihnen die Frage nahe gelegt, warum es diesem Volke gelang, eine freiheitliche Verfassung zu gewinnen, ohne eine so furchtbare Erschütterung zu erleben, wie Frankreich sie hatte durchmachen müssen. Eine zum Teil kritiklose Begeisterung für die englische Freiheit war weit verbreitet. Rückert ließ die Freiheit sagen:

„O baut mir einen Tempel
nach Albions Exempel.“

Für die konservativen Politiker wie Adam Müller galt England vor allem „als erster aller christlichen Staaten“.[23]) Adam Müller war keineswegs ein Reaktionär, er beklagte Deutschland, „wo bei verschlossenen Türen regiert wird, und wo, wenige glückliche Staaten ausgenommen, die Regierungsbeschlüsse über die Häupter uneingeweihter Untertanen hergehen, wie der Wind und die Wolken, von denen niemand sagen kann, woher sie kommen und wohin sie fahren, oder was sie bedeuten.“ [24]) — Das ist nicht die Sprache eines Reaktionärs. In dieser Beziehung hätten sich Adam Müller und Dahlmann verstanden. Gemeinsam war ihnen beiden die historische Methode und der Gegensatz gegen das Naturrecht. Endlich war ihnen das letzte Ziel der geschichts-philosophischen Weltanschauung gemeinsam: an ihrer beider Horizont stand als höchste politische Idee die Gemeinschaft der christlichen Völker. Auch bei Dahlmann war diese idealistische Hoffnung in seinen christlichen Überzeugungen begründet, aber er war Protestant, während Adam Müller zur katholischen Kirche übergetreten ist. Sein Zukunftsbild war mit dem des Novalis verwandt und die Begründung seiner Politik und Gesellschaftslehre auf das Gesetz der Liebe zeigt deutliche Berührungen mit der Sozietätsphilosophie des Katholiken Franz von Baader. Aber mit dem Stichwort Romantik ist diese Richtung weder charakterisiert noch abgetan. Dahlmann schloß sich freilich mit Vorliebe an einen echten

Deutschen, Justus Möser, an. Aber der antike Grundzug beherrschte seine Politik so gut, wie die Weltanschauung des Idealismus überhaupt. Adam Müller dagegen wollte auch in seiner Politik christlich und deutsch sein.

Dieselbe Absicht charakterisiert auch den politischen Theoretiker, der in seiner geschichtlichen Wirkung den Einfluß von Adam Müller überflügelt hat, obgleich seine politischen Schriften weder nach ihrem Inhalt, noch nach ihrer Form einen Vergleich mit dem Geist und dem Stil von Adam Müller aushalten: Es ist Carl Ludwig von Haller. Er nannte seine politische Theorie: Restauration der Staatswissenschaft. Der Titel ist bezeichnend, denn in der Tat ist dies große Werk durchgehend bestimmt durch den Kampf gegen die Revolution und die Rousseausche Idee der Volkssouveränität. Dieser Kampf gehört in die Erweckungsbewegung hinein, denn Hallers Theorie hat so gut wie die von Adam Müller im tiefsten Grunde religiöse Motive. Ein ausgesprochen christlicher Geist geht durch das Ganze. Die Revolution wird wegen ihrer Gottlosigkeit verabscheut. Dieser ihr Gegner ist getrieben von dem Bewußtsein einer göttlichen Berufung zu seinem Kampfe. Mit seiner neuen Erkenntnis fällt seine Bekehrung zusammen, ja sie ist seine Bekehrung, wie er in der Vorrede ausdrücklich erklärt. Wenn die späteren Anhänger seiner Lehre mit ihrer Bekehrung zugleich ihre Partei erwählten, so war das durchaus im Sinne des Meisters. Seine Lehre war ihm eine Offenbarung. Mit großem rethorischem Pathos fordert er seine Anhänger auf, sich zu ihrer politischen Überzeugung auch wirklich zu bekennen.

Der Meister war sich bewußt, durch seine Lehre „den Augiasstall revolutionärer Irrtümer gesäubert" zu haben.[25]) Er verstand es, die Verheerungen der Revolution drastisch zu schildern, während er zur Weisheit und Güte der Regierenden ein kindliches Vertrauen hatte. „Sprechet nur einst zum Ungeheuer der Revolution: weiche von mir Satan, — so werden euch alle Engel singen; Fürsten und Völker im Gefühle der Rekonvaleszenz und einer langentbehrten Zufriedenheit werden sich jeden Tag ihrer zunehmenden Kraft und Gesundheit freuen und kaum mehr begreifen können, daß die Dinge je anders gewesen seien." [26]) Ebenso wie die Revolution glaubte er aber auch die machiavellistische Gewaltpolitik des aufgeklärten Despotismus dadurch überwunden zu haben, daß er die Gesetze der

Privatmoral bewußt und entschlossen auf die Politik anwendete. „Wahrlich kein geringer Vorteil!“ [27])

Wie Adam Müller verwarf Haller den von der Aufklärung konstruierten Gegensatz von Naturrecht und positivem Recht, aber er stand der Aufklärung weit näher als Adam Müller, denn wenn er den Satz vertrat, daß das positive Recht selbst das Naturrecht sei, so begründete er das damit, daß nicht menschliche Willkür, und d. h. die Geschichte, es schaffe, sondern die Natur. Auch das positive Recht entsteht aus der Natur, das bedeutet von Haller aus Gott. Dagegen aus der Geschichte, das würde heißen von Menschen. Die Geschichte ist menschlich, die Natur ist göttlich. Was aus der Natur entsteht, entsteht nicht von unten herauf, sondern von oben herunter. Der Naturzustand ist nicht etwa ein primitiver, über den sich die Menschheit im Laufe der Geschichte erhebt; das Recht hat sich also nicht etwa nur im Anfang aus der Natur entwickelt, sondern die Natur bildet es beständig nach dem ihr innewohnenden Gesetz. Deswegen ist das Gesetz der Politik das Naturgesetz, und dieses ist nichts anderes als das moralische Grundgesetz, welches durch die Natur dem Menschen angeboren, d. h. von Gott gegeben ist. Dieses Naturgesetz beherrscht die Staatslehre. Es ist der bekannte stoische Gedanke, der das ganze Mittelalter bis hin zur Aufklärung beherrscht: das Naturgesetz ist das Sittengesetz und daher für Haller auch das Gesetz der Politik. Sein Inhalt ist das Doppelgebot der Gerechtigkeit und Liebe. Die Vertiefung und Bereicherung dieses Systems durch die Geschichtsphilosophie, die seit der idealistischen Philosophie und auch in der Theologie der Erweckungsbewegung neben und über die Naturphilosophie trat, ist an Haller spurlos vorübergegangen. Es ist hieraus klar, daß man Haller nicht einen Romantiker nennen kann. Er schließt sich an den Gedankengang an, der aus der Antike in die Orthodoxie und von da in die Aufklärung übergegangen ist. Die Überwindung dieses Gedankenkreises durch den Idealismus hat Haller nicht mitgemacht. Er legt Wert darauf, daß seine Theorie weder aus der Literatur noch aus der Geschichte stamme, und er gesteht, kein Buch über das Mittelalter gelesen zu haben. Er betont, daß er das Gesetz der Staatslehre nur aus den gegenwärtigen Verhältnissen, d. h. aus der Natur, entwickelt habe. Deshalb ist die Methode auch nicht empirisch, sondern deduktiv. Den Historikern gegenüber ist Haller Rationalist, und er tut sich auf diese Methode etwas zugute.

Die entscheidende Erkenntnis, mit der Haller die Revolution überwunden zu haben meinte, besteht darin, „daß Fürsten und Republiken nur mächtige und unabhängige Menschen oder Korporationen seien, mithin auch nur ihre eigenen natürlichen und erworbenen Rechte haben".[28]) Der Staat entsteht nicht durch Übertragung der Macht aus dem Volke, also von unten her, sondern aus der einem Menschen von Natur eigenen, d. h. von Gott gegebenen Macht. Nicht das Volk wählt den Fürsten, sondern der Fürst sammelt das Volk um sich. Er steht vor dem Volk, wie der Vater vor den Kindern. Ausdrücklich wird das Wort Friedrichs des Großen, daß der Fürst erster Diener des Staates sei, abgewiesen.[29]) Nach dem Naturgesetz, daß der Mächtige herrscht, beruht die Herrschaft auf persönlicher Macht.[30]) Mit ihr ist die Fähigkeit zum Helfen und Wohltun gegeben.[31]) Sie entspricht dem Bedürfnis des Schwachen nach Schutz und Hilfe. Insofern erfüllt sich in diesem Verhältnis von Kraft und Bedürfnis das Liebesgebot als Naturgesetz. Der Mächtige schützt die Schwachen; so entsteht der Staat. Er hat keinen andern Zweck als den, die Triebe des Menschen zu zähmen und das Privatglück der einzelnen zu fördern.[32]) Hallers Staatslehre ist also weit unter der von Adam Müller auf dem Standpunkt der Aufklärung zurückgeblieben. Auch darin zeigt sich, daß er kein Romantiker ist. Nach seiner Lehre unterscheidet sich der Staat von andern Gemeinschaften, der Fürst von anderen Herren nur dadurch, daß er souverän ist, d. h. daß er in der Stufenreihe der verschiedenen Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse, durch welche die Menschheit gegliedert ist, die oberste Stelle einnimmt. Da er seine Macht nicht vom Volk, sondern von der Natur, d. h. von Gott hat, so ist er auch nur von Gott abhängig, d. h. er ist von Gottes Gnaden. Diese Lehre vom Gottesgnadentum jeder Regierung ist das tiefste Motiv und das letzte Ziel der Staatslehre Hallers. Das Gottesgnadentum bedeutet den Gegensatz gegen den revolutionären Grundsatz der Volkssouveränität. Am Gottesgnadentum hat er ein tiefes religiöses Interesse.

Da der Fürst nichts weiter ist, als der mächtigste Privatmann, so ist sein Verhältnis zum Volk privatrechtlich und beruht auf privaten Einzelverträgen. Also die Rousseausche Idee des Vertrages hat, wenn auch in ganz anderer Form, auch für Hallers Staatslehre eine große Bedeutung. Weil es sich hier im Staat um Privatverhältnisse handelt, so gilt hier auch das eine und einzige Gesetz der Privatmoral. Die allgemeine Moral, d. h. das Gebot der Gerechtig-

keit und Liebe ist auch die politische Moral. Eine besondere politische Moral gibt es nicht. Die Spannung zwischen Politik und Moral zu beseitigen ist eins der wichtigsten religiösen Interessen dieser Staatslehre. Das moralische Gesetz regiert für diesen Vertreter der Erweckungsbewegung so gut wie für die aufgeklärten liberalen Historiker wie für Rotteck die Geschichte: „Gerechtigkeit erhöht ein Volk".[33])

Der Untergang der Völker und Kulturen erfolgt nicht nach einem rätselhaften Naturgesetz, sondern nach dem göttlichen moralischen Gesetz, welches mit dem Naturgesetz zusammenfällt. Die Macht, auf der der Staat beruht, hält sich nur, wenn sie nach dem Gesetz der Liebe und Gerechtigkeit gebraucht wird. Es ist also unmöglich, daß die bestehenden Fürstentümer auf Gewalt und Freiheit beruhen. Schon ihr Bestand beweist, daß sie legitim sind. Das göttliche Gesetz auf dem die Staaten beruhen, wird verkündigt und ausgelegt durch die christliche Kirche, die die Wahrheit zu verwalten hat. Sie ist es, die das Gesetz der Liebe in die Staatenbildung hineinträgt.[34]) Sie vereinigt das ganze Menschengeschlecht in einer Familie. Sie ist das Bindemittel aller menschlichen Herrschaft. „O welch herrliches Gebäude," ruft Haller aus. Auch bei ihm wie bei Adam Müller und bei Dahlmann ist der Horizont der Staatslehre schließlich universalistisch. Das entspricht dem ursprünglichen religiösen Motiv seiner politischen Theorie. Aber die Horizontlinie, die um sein Gesichtsfeld liegt, ist nicht der Völkerbund, sondern die Kirche, und zwar die katholische Kirche, zu der auch dieser zweite Bekämpfer der revolutionären Politik übergetreten war. Man hört übersteigerte Begeisterung aus seinen Worten heraus, daher auch seine Vorliebe für das Mittelalter: der einzige Zug bei ihm, den man romantisch nennen kann, während er sonst der Aufklärung näher steht als der Romantik. Aber das ist richtig: „Er liebte jene so unverständig gelästerten Zeiten, wo der Geist des Christentums, das Gebot der Gerechtigkeit und Liebe, in voller Kraft über die Welt herrschte und alles Große und Herrliche gegründet ward, reiner als jetzt realisiert, weniger als heutzutage durch Abweichungen verletzt oder durch menschliche Zusätze verunstaltet." [35])

Die politischen Theoretiker, welche Religion und Politik miteinander verbanden, standen der katholischen Kirche nahe. Adam Müller und Haller waren Konvertiten. Die Staatslehre des ersteren berührte sich nahe mit der Sozietätsphilosophie des katholischen

Philosophen Franz von Baader. Auch Baaders politisches Denken knüpfte an die französische Revolution an, und seine ganze Staatsphilosophie ist eine Auseinandersetzung mit den Ideen von 1789. Ursprünglich hatte er sich in seiner Gesellschaftsphilosophie an Fichte angeschlossen. Im Anschluß an dessen Ideal des geschlossenen Handelsstaats verwarf er den Staatsbegriff der Aufklärung. Wenn die Regierung dem Wirtschaftsleben nur passiv zusieht, so wird der Handel dem Privatinteresse des Kaufmanns, und da er international ist, dem Auslande ausgeliefert. Damit erhebt sich die Gefahr, daß Deutschland zu einer Kolonie des Auslandes wird. „Bei der herrschenden allgemeinen Anarchie des Welthandels und bei dem Despotismus, den besonders eine einzelne Nation über alle übrigen auszuüben strebt und unglücklicherweise ausüben muß, um nur ihre dermalige unnatürliche und wahrhaft überspannte Existenzweise zu unterhalten, ist es wirklich Pflicht der Selbsterhaltung für jeden andern Staat, in allen seinen politischen Einrichtungen gerade so zu verfahren, als ob er sich vorgenommen hätte, sich irgend einmal völlig zu schließen, und Fichte weiset diesem Staate bestimmter und mit einer Klarheit, zu der sich bisher noch kein staatswissenschaftlicher Schriftsteller erhoben hatte, die Richtung vor, in der er sich in dieser Absicht zu erhalten hat.“ [36]) Soll daher das Wirtschaftsleben nicht in einen Krieg aller gegen alle ausarten, so muß das Freihandelssystem beschränkt werden, und dies kann wieder nur geschehen durch eine Zunftordnung, durch welche die Regierung das Gleichgewicht zwischen den Gewerbszweigen herstellt und damit verhindert, daß der eine sich auf Kosten des andern entwickelt. Insoweit schloß Baader sich an Fichte an. Aber über ihn hinaus war das tiefste Motiv seiner Gesellschaftslehre wie bei Adam Müller und Haller religiös. Schon in dem Titel derjenigen seiner Schriften, die für Alexander I. den Anstoß zur Begründung der heiligen Allianz bildete, sprach er aus, daß „durch die französische Revolution das Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik herbeigeführt sei“. Wie Adam Müller durchschaute er die Schwäche des traditionellen Christentums, welches die Religion zur Privatsache machte, und höchstens Familienchristentum wurde ohne jede Bedeutung für das Volksleben, für Wirtschaft und Politik. Und doch lag schon im Evangelium vom Reiche Gottes die Absicht des Christentums, in das öffentliche Leben einzugreifen. Denn wenn auch dieses Reich nicht von dieser Welt ist, so ist es doch in ihr und für sie.[37])

Dieſer Einfluß des Chriſtentums auf das öffentliche Leben war ſchon vor der Revolution gehemmt und iſt durch die Revolution vollſtändig beſeitigt worden. Die wahre Gegenrevolution muß alſo religiös ſein. Weltliche und geiſtliche Macht dürfen freilich nicht miteinander vermiſcht werden, aber ſie dürfen auch nicht auseinandergeriſſen werden. Staat und Kirche müſſen getrennt ſein, aber zuſammen wirken. Auch die Politik darf nicht lieblos und gottlos ſein. Der Beweis dafür iſt der antichriſtliche Charakter der franzöſiſchen Revolution. Ihr tiefſtes Motiv iſt die Feindſchaft gegen das Chriſtentum. Sie hat ſich auch in der Politik Napoleons fortgeſetzt, und der Napoleonkultus hat dieſe Tendenz nur beſtärkt. Wie alle deutſchen Politiker von Dahlmann bis Haller, ſo ſchloß ſich auch Baader in ſeinem Urteil über die franzöſiſche Revolution an Burke an.[38]) Dabei war er weit davon entfernt, die Schuld nur beim Volke zu ſuchen. Er fand ſie vielmehr in erſter Linie bei den Regierungen. Er war ein Gegner der Karlsbader Beſchlüſſe. Aller Abſolutismus war ihm irreligiös. Denn auch das Haupt des Staates iſt ein Glied des Volksganzen, und nicht nur das Haupt, ſondern alle Glieder des Sozialorganismus ſind „von Gottes Gnaden".[39]) Darum ſchied er ſich ſcharf von Haller, der das Volk als Beſitz und Eigentum des Regenten erklärte und die Regentenpflicht vom Landbeſitz ableiten wollte. Ausdrücklich erkannte er an, daß der Fürſt ſein Regentenrecht durch Pflichtverletzung verwirken könne. Es gibt eine Revolution von oben nach unten, ſo gut es eine ſolche von unten nach oben gibt. Auch eine Gegenrevolution kann revolutionär ſein.[40]) Dies iſt ſie, ſobald ſie Unrecht mit Unrecht gut machen will. Denn das Weſen der Revolution beſteht darin, auf einen Rechtsbruch einen neuen Rechtszuſtand gründen zu wollen: ein in ſich unmögliches Unterfangen, mag es nun von unten oder von oben ausgehen. Die Entwicklung des Rechtes darf nicht unterbrochen werden. Das geſchieht aber auch, wenn ſie gehemmt und künſtlich zum Stillſtand gebracht werden ſoll. Ein Konſervatismus in dem Sinne, daß die lebendige, organiſche Entwicklung des Rechtes gehemmt wird, hat nur zur Folge, daß der geſtörte Prozeß ſich in gewaltſamer Weiſe durchbricht. Jede Revolution entſteht durch eine gehemmte Evolution. Sie iſt damit freilich nicht entſchuldigt, aber doch erklärt.[41]) Das Recht ſoll nicht nur das Gewordene ſchützen, ſondern auch das Werdende, und wenn die Geſellſchaft auf einem Vertrage beruht, ſo verbindet er, ſagt Baader wie A. Müller, nicht nur die Lebenden,

und er verbindet sie auch nicht nur mit den vergangenen Geschlechtern, sondern auch mit den noch Ungeborenen. Sobald dieser Lebensprozeß aufgehalten wird, bricht er mit Notwendigkeit in einer revolutionären Erschütterung durch.

Darum läßt sich die Revolution auch nicht mit Wohltätigkeit und Polizei bekämpfen. Den entscheidenden Grundsatz, daß es sich nicht „um eine bloße Wohltätigkeitsanstalt, so anerkennenswert sie ist, noch um bloße Polizeianstalten mehr handelt, so notwendig sie sind, weil beide nur Palliative des Übels sind, sondern um eine Rechtsanstalt",[42]) hat Baader mit vollster Klarheit von Anfang an vertreten. Den Anspruch: wir verlangen nicht Wohltätigkeit, sondern Recht, hat er als christlich durchaus anerkannt. Die Autorität der Regierung beruht auf ihrer Gerechtigkeit, deswegen ist ihre Macht eine doppelte. Sie ist zunächst eine geistige oder moralische, eine Autorität, die auf Gerechtigkeit beruht und durch gegenseitiges Vertrauen bedingt ist. Aber Baader war weit realistischer als die späteren Politiker der Paulskirche. Er wußte, daß mit moralischer Autorität allein ein Volk nicht regiert werden kann. Freilich, je größer diese moralische Macht der Regierung ist desto geringer braucht der physische Machtaufwand zu sein. Materielle und moralische Macht sind Komplemente: je geringer die eine, desto größer muß die andere sein. Sinkt aber die moralische Autorität der Regierung, so muß der Gehorsam des Volkes mit Gewalt erzwungen werden, mit Hilfe einer drückenden, materiellen Macht. Dieser politische Materialismus hat durch die Erschütterung des Vertrauens zwischen Regierung und Volk seit der Zeit des Absolutismus in der französischen Revolution in verhängnisvoller Weise zugenommen. Die Spannung zwischen Regierung und Volk, die die modernen Nationen gefährdet, wird nicht durch eine Änderung der Verfassung, etwa durch eine Verteilung der Souveränität auf zwei Pole gemildert, denn hinter der Bourgeoisrevolution, deren Ziele demokratisch sind, lauert als die eigentliche Gefahr die soziale Revolution: hat doch die revolutionäre Stimmung in England und Frankreich nicht politische, sondern soziale Gründe; sie liegt in der sozial bedrückten Lage des Proletariats. Baader hatte sie in England mit eigenen Augen kennen gelernt. „Wer als Augenzeuge nur einen Blick in den Abgrund des physischen und moralischen Elendes geworfen hat, welchem der größere Teil des Proletariats in England und Frankreich preisgegeben ist . . . der wird . . . gestehen müssen, daß die Hörigkeit selbst in der härtesten

Gestalt doch noch minder grausam und unmenschlich, folglich unchristlich war, als diese Vogelfreiheit, Schutz- und Hilflosigkeit des bei weitem größten Teils unserer, wie man sagt, gebildetsten und kultiviertesten Nationen." [43])

Baader hatte erkannt, daß die vielgerühmte europäische Kultur auf der Grundlage einer barbarischen Sklaverei beruhte, „welchem offenbaren Unrecht am allerwenigsten in den Kammern und Parlamenten Abhilfe geschehen kann, da gerade hier die Fabrikherrn Partei und Richter in einer Person sind, und die Repräsentation des Interesses des armen Arbeitervolkes in diesen Kammern verpönt ist". Mit der Beseitigung der materiellen Not ist das Übel nicht an der Wurzel angegriffen, denn es besteht in der Hemmung „der freien Evolution des christlich-sozialen Prinzips". Hier findet sich dieses Wort. Es hatte nicht den Sinn einer Parteibezeichnung, sondern drückte aus, daß die Probleme der Sozialethik nur nach dem christlichen Prinzip der Liebe gelöst werden können.[44]) Nur wo Liebe ist, da ist Freiheit. Sie befreit und verbindet, und deshalb ist sie das Prinzip aller freien Gemeinschaft. Sobald diese freie Verbindung ausbleibt, tritt automatisch der in der Liebe aufgehobene Zwang des Gesetzes an ihre Stelle. Soweit das Volk in Staat und Gesellschaft nicht durch den Zug des Vertrauens und der Liebe geeinigt ist, wird es durch den Druck der Gewalt beherrscht und zusammengehalten. An die Stelle des freiwilligen Gehorsams tritt die knechtische Unterwürfigkeit, die notwendig in Feindschaft umschlägt. Auch das Verhältnis der Stände zueinander muß ein auf Liebe und Vertrauen gegründetes gegenseitiges Dienstverhältnis sein. Kommt dieses nicht zustande, so wird der Organismus der Gesellschaft zerrüttet, und jeder Stand sucht sein Wohlsein auf Kosten des andern. Unter diesem Krieg aller gegen alle leidet gegenwärtig das Proletariat.

Ein weiterer Grund der Verelendung des Volkes ist für Baader so gut wie für Adam Müller der heidnische Eigentumsbegriff, nach welchem der Besitzer ein schrankenloses Verfügungsrecht über seinen Besitz hat. Ein solches absolutes Eigentumsrecht gibt es nach christlicher Anschauung nicht. „In einem wahrhaft christlichen Volke ist jeder Besitz nur Amtsbesitz," [45]) der im Dienste der Gemeinschaft verwaltet werden muß. Dadurch, daß diese christliche Auffassung des Eigentums durch die heidnische verdrängt ist, sowie durch die Arbeitsteilung, hat sich der Zustand des Proletariats immer mehr verschlechtert und ist durch die immer mehr um sich greifende Irreligiosität

unleidlich geworden. Der Einzelne in seiner Vereinsamung ist diesen Verhältnissen gegenüber machtlos, rechtlos und unfrei. Frei kann er nur werden innerhalb des Standes, zu dem er gehört, denn der Staat besteht nicht aus Individuen, sondern er ist organisiert. Er ist Person. Die Freiheit ist deshalb durch die Gliederung des Volkes bedingt. Die Aufgabe besteht darum nicht nur in Versorgung des Proletariats, sondern darin, daß es als selbsttätig wirkendes Glied in die Gesellschaft eingebürgert wird. Weil dies nicht geschehen ist, so hat das Proletariat schon begonnen, sich selbst zusammenzufassen.[46]) „Wie könnt ihr euch doch wundern, wenn diese Proletarier, nachdem ihr sie oft genug (ex officio) zusammengerottet habt, endlich auf den Einfall kommen, sich zu ihrem eigenen Vorteil zusammenzurotten, oder wie sie sagen, zu assoziieren.“ [47]) Da die Kirche die Pflicht hat, nicht nur für das geistige, sondern auch für das materielle Wohl der Arbeiterschaft zu sorgen, so hat die Geistlichkeit auch die Aufgabe die Organisation der Arbeiterschaft innerlich zu leiten und zu beraten.

Es ist nicht zu bestreiten, daß Baader einer der ersten war, der das sozialistische Motiv der europäischen Revolution erkannt und das Programm eines christlichen Sozialismus aufgestellt hat. Er hat damit nicht nur seinen persönlichen Scharfblick, sondern, was mehr ist, die Fruchtbarkeit des Grundsatzes einer christlichen Politik bewiesen. War es ein katholischer Philosoph, der diese Theorie entwickelte, so erklärt sich auch daraus, daß die katholische Kirche in Beziehung auf die Inangriffnahme der sozialen Frage den Protestantismus überflügelte.

Der eigentliche Begründer der konservativen, politischen Theorie war aber weder Adam Müller noch Haller und noch viel weniger Franz von Baader, sondern Friedrich Julius Stahl. Adam Müller und Haller waren zur kathohlischen Kirche übergetreten. Stahl war ein geborener Jude, Sohn eines jüdischen Bankiers, auch seine Mutter war nach Stamm und Religion jüdisch. Als siebzehnjähriger trat er unter dem Einfluß seines Lehrer des Philologen Thiersch zum Christentum über. Es ist ein Beweis für die Festigkeit seiner Überzeugung und die Macht seiner Persönlichkeit, daß unter seinem Einfluß vier Jahre später seine Eltern und seine sieben Geschwister ihm folgten. Als Student wurde er Mitglied der Burschenschaft. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß auch dieser künftige Kämpfer gegen die Revolution zu den Opfern der Demagogenverfolgung

gehörte. Am 27. Jan. 1824 wurde er wegen seiner Zugehörigkeit zur Burschenschaft von der Universität Erlangen relegiert.

Als Rechtsphilosoph hatte er sich zunächst mit Hegel auseinanderzusetzen. Hegels Philosophie reizte ihn von vornherein zum Widerspruch, ohne daß er sich über den letzten Grund seiner Abneigung klar werden konnte. „So riß sie mich zwar nicht zu ihrem Glauben hin, aber sie trübte und schwächte mir den meinigen, und so sehr sie mich abstieß, war ich immer genötigt, wenn auch nicht in vorsätzlichem Studium, doch in unwillkürlicher Beschäftigung wieder zu ihr zurückzukehren, bis ich die Mittel wissenschaftlicher Überwindung gegen sie erworben hätte."[48]) In der Auseinandersetzung mit Hegel leistete ihm Schellings Philosophie einen wesentlichen Dienst. Er lernte sie erst als junger Dozent 1828 kennen. Freilich wurde er nicht ein Schüler Schellings in dem Sinne, daß er sein System übernahm. Aber Schelling half ihm den Rationalismus Hegels zu überwinden und zwar durch seine Geschichtsphilosophie. Es war der Gedanke der positiven Philosophie Schellings, daß die Metaphysik nicht auf die Vernunft, sondern auf die Geschichte zu gründen sei. „Was ich von Schelling annahm, wozu ich mich bekannte und noch bekenne ist bloß seine Polemik gegen das Rationalistische (negative) und seine Gegenüberstellung des geschichtlichen (positiven) Prinzips," „die Entgegensetzung des Logischen als zeit- und tatlos gegen das Geschichtliche; nur von diesem Grundgedanken, dem Gedanken der geschichtlichen Philosophie habe ich behauptet, daß er mit dem Christentum übereinstimme".[49]) Stahl verhält sich zu Schelling ähnlich wie Marx zu Hegel. Beide übernahmen nur den formalen Grundgedanken der Geschichtsphilosophie ihres Meisters. Eine merkwürdige Parallele: die geschichtlich wirksamsten Schüler der beiden großen Philosophen waren, entsprechend der Wende der Zeiten, beide politische Theoretiker. Die Brücke von der Spekulation zur Politik war für beide die Geschichtsphilosophie ihres Meisters. Auch das ist nicht zufällig, daß sie beide geborene Juden waren und beide zum Christentum übergetreten sind. Marx, von seinem Vater aus praktischen Gründen als Kind mitgenommen, Stahl aus innerster Überzeugung seine ganze Familie mit sich reißend. Aber beide waren sie doch Söhne des neuen, deutschen Judentums. Der durchaus praktische, tätige Geist ihres Stammes trieb sie beide von der Spekulation zur Politik. So bildet ihre Wirksamkeit auf den beiden äußersten Polen des deutschen Geisteslebens in weitem Abstand einander gegenüberliegend eine

doppelte Klammer, die die politische Periode des deutschen Volkes mit der idealistischen verbindet, denn mehr noch als Marx, merkt man es Stahl an, daß er vom Idealismus ausgegangen ist, auch wenn er sich dessen nicht ganz bewußt war. Die vornehme Haltung des Idealismus blieb ihm bei aller Schärfe seiner sachlichen Polemik eigen. Was diesen Juden, ebenso wie seinen Stammesgenossen Marx, mit dem Idealismus innerlich verband, war die dialektische Methode die ihrer jüdischen Geistesart entsprach.

Stahl handhabte sie weit gewandter als Marx, scheinbar mit spielender Leichtigkeit, mit eleganter Glätte, aber auch mit einem Anflug von jüdisch-advokatorischem Scharfsinn. Ein intellektualistischer Zug verbindet ihn mit dem Idealismus. Kein Hauch von romantischem Gefühl erweicht die scharfen Konturen seines Denkens. Einen Romantiker kann man ihn nur nennen, wenn man den Gegensatz von liberal und konservativ von vorneherein in das Schema von Aufklärung und Romantik hineinpreßt. Die Leidenschaft, die ihn ohne Zweifel erfüllt, äußert sich nicht in der Glut seiner Empfindung, sondern in der Schärfe seines Denkens. Er redet klar, vornehm und kühl, ohne die Poesie von Adam Müller und die Rhetorik von Haller, doch vielleicht der glänzendste parlamentarische Redner, den das deutsche Volk bisher gehört hat.

Daß Stahl ein Jünger des Idealismus ist, zeigt sein Staatsbegriff, denn er ruht auf antiker Grundlage. Stahl berief sich auf Plato und fand dessen Staatsbegriff erst bei Hegel und Schelling wieder.[50]) Durch ihn erhob er sich über die Staatslehre der Aufklärung, nach welcher der Staat seinen Zweck im Einzelnen hat. Der Staat ist Selbstzweck. Mit dem griechischen, wie mit dem deutschen Idealismus betonte Stahl die Objektivität des Staates. Wie alle Idealisten hielt er hoch vom Staate. Er ist die höchste irdische Macht und insofern omnipotent. Ganz wie Hegel konnte er sagen, daß es geschichtliche Wirksamkeit nur im Staate gibt. Ebenso wie Hegel glaubt Stahl an die Göttlichkeit des Staates. Er entsteht durch einen göttlichen Willen, ist eine göttliche Institution, ein Werkzeug in der Hand Gottes, ausgestattet mit der Majestät Gottes und seiner Machtvollkommenheit auf Erden, wenn auch in der getrübtesten Weise immerdar ein göttlich-menschliches Reich. Den göttlichen Charakter des Staates erkannt zu haben ist das Verdienst des Protestantismus.[51]) An diesem Bekenntnis der Göttlichkeit des Staates erkennt man den Jünger des klassischen Idealismus. Man erkennt

ihn auch daran, daß für ihn der Staat Wille und Verstand, ein handelndes Wesen „gewissermaßen selbst Persönlichkeit ist, das zur Persönlichkeit konstituierte Volk". Mit diesem großartigen Staatsgedanken trennte sich Stahl scharf und ausdrücklich von Haller. Für ihn ist der Staat schlechthin die sittliche Welt.

Aber in der Art, wie er den göttlichen Charakter des Staates begründete, kommt seine Differenz vom Idealismus und der ihm eigene Staatsgedanke zum Vorschein. Denn der Staat ist nicht etwa das Volk, welches sich selbst eine Verfassung gibt, sondern er beruht auf der Idee des sittlichen Reiches. Darum ist er eine Anstalt, eine objektive, sittliche Ordnung, die über dem Volke steht. Das Gesetz ist nicht ein Produkt des Staates, sondern es besteht als objektive Macht über dem Staate. Auf dieser Objektivität der Staatsordnung beruht Stahls Staatslehre, denn eben weil die Idee des sittlichen Reiches wie bei Plato das Urbild der ewigen Ordnung des Staates ist, eben darum ist der Staat göttliche Ordnung, und das Gesetz, die sittliche Ordnung, auf der er ruht, ist eine objektive über Fürst und Volk stehende Macht. Darum ist der Staat nicht ein Werk des Menschen, sondern ein Werk Gottes, aus seinem Willen entstanden, beruhend auf einem von ihm selbst gegebenen Gesetz. Seine Göttlichkeit drückt sich darin aus, daß der Staat nicht durch die menschliche Vernunft konstruiert, sondern in der Geschichte gewachsen und geworden ist, organisch entstanden aus einem objektiven, die Geschichte beherrschenden Willen. Darum ist das geschichtlich Gewordene göttlich begründet und berechtigt. Deswegen galt ihm sogar das Nationalitätsprinzip und jede Eroberungspolitik als revolutionär. Die „Unverbrüchlichkeit des bestehenden Rechtes darf durch kein Raisonnement und keine politische Überzeugung angetastet werden", heißt es in der Schrift über das monarchische Prinzip. Berechtigt ist nur, was aus organischem Wachstum entstanden ist. So ist z. B. die englische Verfassung, weil sie nicht willkürlich konstruiert, sondern geschichtlich entstanden ist, auch für das englische Volk legitimiert. Deswegen liegt auch im geschichtlichen Vergehen ein göttliches Urteil und Gericht. Der Begriff organisch beherrscht diese Geschichtsphilosophie. Im Unterschied von Hegel stellt Stahl Geschichte und Vernunft in Gegensatz zueinander. Alles Bewußte, Berechnete, Beabsichtigte gilt ihm als menschlich. Nur das unwillkürlich Gewordene als göttlich. Die Geschichtsphilosophie verrät noch ihren Ursprung aus der Natur-

philosophie, und der Glaubenssatz Goethes, daß das Große nur im unbewußten Moment gelingt, bekommt eine religiöse Weihe.

In dieser Geschichtsphilosophie lag unzweifelhaft, ohne daß ihr Urheber es beabsichtigte oder eigentlich bemerkte, der passive Zug, die Dinge abzuwarten und kommen zu lassen, den er selbst am Luthertum rügte, eine Scheu vor der Tat, die etwas Revolutionäres an sich hat, weil sie die Dinge verändert. Im Grunde genommen sieht Stahl ähnlich wie Marx die Tat als revolutionär an. Nur ist deswegen sein Urteil über sie entgegengesetzt, wie das von Marx. So geistvoll seine Staatslehre ist, sie behält etwas Rückschauendes, Betrachtendes und der passive Zug, den schon der junge Bismarck bei aller Verehrung für Stahl, an dessen politischen Anhängern bemerkte, daß sie vielleicht genau und richtig angeben, was geschehen müsse, aber ohne zu handeln,[52]) dieser Zug ist in Stahls Politik theoretisch begründet. Stahl sah freilich die politische Interesselosigkeit mit Recht als ein Merkmal und einen Fehler des Pietismus an. Bei den Reformierten hob er den Zug zur Republik hervor, bei den Lutheranern billigte er die Lehre vom passiven Gehorsam. Daß er selbst bei all seinem politischen Interesse ein gutes Stück von der lutherischen Tatenscheu in sich trug und bei seinen Anhängern nährte, bemerkte er nicht. Obgleich es nahe lag, den Reformierten eine Neigung zur Revolution zuzuschieben, so hat er diese Konsequenz aus der Geschichte doch eben wegen seiner Theorie nicht gezogen. Aus dieser folgte, daß das Amt der Obrigkeit, nicht etwa dessen einzelne Träger, aus dem göttlichen Gesetz stammt. Es trägt deswegen, einmal übertragen einen character indelebilis. Die Obrigkeit, und zwar jede Obrigkeit in Monarchie und Republik hat ihr Recht von Gott. Daraus folgt aber nicht etwa ein knechtischer Gehorsam. Vielmehr muß der Gehorsam, wenn er christlich sein soll, frei sein. Dieses Gebot des freien Gehorsams ist aus dem protestantischen Prinzip der Freiheit eines Christenmenschen ins öffentliche Leben eingedrungen.

Mit diesem reformatorischen Gedanken hängt Stahls Freiheitsbegriff zusammen. Er konnte ganz wie Hegel sagen, daß die Idee der Freiheit die Geschichte beherrscht. Aber er unterschied diese Freiheit von der liberalen Anschauung, für welche Freiheit Autonomie ist und im Gegensatz zur Autorität steht. In dem sittlichen Reich, dessen Abglanz der Staat ist, besteht die Herrschaft darin, daß das Denken und Wollen des Herrschers in den Willen des Beherrschten aufgenommen wird. Dieses bereitwillige Aufnehmen des Gesetzes in den

eigenen Willen ist die wahre Freiheit. Darum entspricht der freie Gehorsam und das Mitwirken des Volkes mit der Regierung dem Wesen des protestantischen Christentums. Der christliche Gehorsam darf nicht knechtisch und das evangelische Volk nicht passiv sein. Deswegen war Stahl ein Gegner des Absolutismus. Deswegen genügten ihm die beratenden Stände nicht, sondern er forderte ein Zusammenwirken von Regierung und Volk durch eine ständische Vertretung. Das Ideal des Staates, welches die Richtlinien für die Politik bildet, aber immer nur annähernd erreicht werden kann, ist der christliche Staat.[53]) Denn der Staat ist ein Rechtsstaat und ruht als solcher auf sittlicher Grundlage. Recht und Sittlichkeit gehören für Stahl ebensogut zusammen wie für Hegel. Die Sittlichkeit aber beruht auf dem Gebote Gottes. Darum führt der Begriff des Rechtsstaates notwendigerweise zum Ideal des christlichen Staates, denn die Aufgabe des Staates ist die Volkserziehung. Für dieses Staatsideal beruft sich Stahl ausdrücklich auf die antike Staatslehre, aber auch den Einfluß der Steinschen Reform spürt man in Stahls Lehre vom christlichen Staat. Denn das Volk soll durch den Staat zu einem christlichen Volk erzogen werden. Die Erhaltung und Förderung der christlichen Religion ist die höchste Angelegenheit des christlichen Volkes. Deswegen besteht das Wesen des christlichen Staates in der Ordnung des öffentlichen Zustandes aus dem Geiste eines christlichen Volkes. In ihm darf die Religion nicht zur Privatsache werden, sondern sie muß das öffentliche Leben bestimmen. Deswegen ist das göttliche Gesetz, auf dem der Staat beruht, maßgebend für die christliche Obrigkeit. Sie hat die Aufgabe das Christentum als Volks- und Staatsreligion zu erhalten und zu befestigen. Die Aufgabe des christlichen Staates beschränkt sich also nicht auf die Erhaltung der christlichen Moral, sondern vertieft sich zur Pflege des christlichen Glaubens.

Dem christlichen Staat entspricht die Staatskirche. Damit ist nicht gesagt, daß der Staat konfessionell sein soll. Seine Grundlage ist das Glaubensgut, welches den Konfessionen gemeinsam ist. Denn Stahl geht von der Überzeugung aus, welche die Erweckungsbewegung ursprünglich erfüllte, daß die katholische Kirche auch eine christliche Kirche sei, daß der Anspruch auf Weltherrschaft nicht zum Wesen des Katholizismus gehöre. Nach seiner Auffassung waren Katholizismus und Protestantismus beide einseitige Darstellungen des Christentums, die sich in der Weise ergänzten, daß

das katholische Prinzip die Autorität und Kontinuität, das protestantische die Freiheit vertritt. Beide Konfessionen haben ein Interesse am christlichen Staat. Aber unter den europäischen Staaten hat allein England den Charakter des christlichen Staates bewahrt. Es ist merkwürdig genug, daß auch Stahl im englischen Staate die höchste Annäherung an sein Staatsideal sah. Alle deutschen Politiker, von Dahlmann bis Stahl, welche beide sich doch so scharf befehdeten, waren einig in der Bewunderung für den englischen Staat. Bei Stahl beruhte diese Anerkennung auf dem christlichen Charakter, den nach seiner Meinung das öffentliche Leben in England nicht verleugnete.

Er stand mit seiner Idee des christlichen Staates keineswegs allein. Hundeshagen, einer der wenigen protestantischen Theologen, die ein scharfes Auge und ein tiefes Verständnis für das öffentliche Leben hatten, stimmte ihm in vollem Umfange bei.[54]) Er verwahrte sich ebenso gegen den rein weltlichen, kantischen Rechtsstaat wie gegen den Hegelschen Staat, der die Kirche verschlingt, und er teilte ganz den Gedanken Stahls, daß der Staat als Rechtsstaat die Pflicht der sittlichen Erziehung seiner Bürger hatte, und darum auf christlicher Grundlage beruhen müsse. Der Kampf der Liberalen gegen den christlichen Staat hatte für alle diese Politiker seinen letzten Grund in der Trennung von Religion und Moral, die durch die idealistische, autonome Ethik vollzogen war. Ein kraftvoller Vertreter der Idee des christlichen Staates war auch ein Schulmann wie Landfermann. Er verwahrte sich dagegen, wegen der unvermeidlichen Unvollkommenheit der Durchführung, die Idee selbst zu verwerfen. Es war im Interesse der Schule, wenn er die Überzeugung vertrat, daß der Staat religiös sein müsse: darin liege die Wurzel seiner Kraft. Das galt für ihn im besonderen Maße vom preußischen Staate, „der mit allen Fasern seines Daseins, durch seine ganze Geschichte mit Religion und Christentum aufs engste verwachsen ist".[55])

Dagegen fand das Ideal des christlichen Staates auch in Kreisen, die den christlichen Überzeugungen Stahls nahe standen, einen lebhaften Widerspruch. Vor allen Dingen bei dem Führer, der lutherisch gerichteten biblischen Theologie, dem Begründer der Erlanger Schule Hofmann. Sein Protest folgte allerdings schon aus dem Gegensatz der süddeutschen Lutheraner gegen die preußische Kirchenpolitik, aber wie ernst er gemeint war, kann man daraus entnehmen, daß sein Jugendwerk „Weissagung und Erfüllung" geradezu in eine scharfe Polemik gegen den Begriff des christ-

lichen Staates auslief, als wenn dieser Gegensatz das Ziel seiner Theologie wäre. Er schrieb: „Ist der Begriff des Staates schon eine Lüge, wie viel mehr der Begriff des christlichen Staates". Stahl antwortete: Den Begriff des Staates dürfe man nicht auf die Weissagung, sondern nur auf das göttliche Gesetz gründen, „die Obrigkeit im Staate würde sehr unrecht tun, sich an diese Auslegungen der Weissagungen zu halten, daß sie nicht christlich sein dürfe, sie hat sich vielmehr an die Gebote zu halten und dafür zu sorgen, daß sie in ihrem Lande befolgt werden. Der christliche Staat aber ist seinem Begriffe nach nichts anderes, als daß die Obrigkeit sich nach den christlichen Geboten richtet".[56]) Indessen Hofmann blieb bei seinem Widerspruch, wenn er ihn auch in der Form mäßigte. Nur solange die Christenheit Einfluß auf das Staatsleben hat „so lange ist der Staat ein christlicher in dem einzigen Sinne, in welchem diese Benennung eine Wahrheit hat, denn nicht darin besteht die Christlichkeit desselben, daß er seine Ordnungen nach der Aufgabe bemißt, welche nicht ihm, sondern der Kirche gestellt ist".[57])

Einen vermittelnden Standpunkt nahm Fabri ein.[58]) Er erkannte an, daß im Sinne des Evangeliums vom christlichen Staat nicht geredet werden könne, und daß damit tatsächlich nicht viel mehr bezeichnet werde als die natürliche Sittlichkeit. Aber als ein Kenner des Volkslebens warnt er aus praktischen Gründen dringend vor der Trennung von Staat und Kirche, denn damit würde unweigerlich der antichristliche Staat heraufgeführt, der bisherige christliche Staat mit all seinen Gebrechen sei für die Gegenwart doch ein Damm, der das Antichristentum aufhalte, „an dessen Bruch eigenhändig mitzuarbeiten Christen aber nicht zukommen kann".[59]) Stahl ließ sich weder durch Widerspruch noch durch Einschränkungen an seinem Ideale irre machen. An dem Mißverständnis, das er fand, war er nicht ohne Schuld, denn er unterschied bei seiner Lehre von Staat und Kirche nicht zwischen Gesetz und Evangelium, machte den Staat ebenso zum Vertreter des Evangeliums wie des Gesetzes und zog sich daher den Vorwurf einer Veräußerlichung des Evangeliums zu. Es ist bedeutsam, daß der Wiederspruch gegen den christlichen Staat, der für Stahl im Grunde genommen im preußischen Staate realisiert war, aus dem süddeutschen Luthertum und die Bedenken aus dem westdeutschen Pietismus kamen.[60]) Aber für Stahl war die Idee des christlichen Staates der eigentliche Kern seiner Politik. Sie hatte ebenso, wie die von Adam Müller und Haller religiöse und zwar ausgesprochen

protestantische Motive. Insofern stammt seine politische Theorie aus der mit dem Idealismus verwandten Erweckungsbewegung. Der Gegensatz von Glaube und Unglaube, der die Geschichte beherrscht, war für ihn auch der tiefste Grund des politischen Gegensatzes, der die neuere Zeit durchzieht. Das Ziel des Glaubens kann nur der christliche Staat sein. Der geschichtlichen Bewegung, die dieses Ideal verfolgt, steht die Revolution gegenüber.[61]) Stahl versteht unter Revolution nicht nur eine blutige Erhebung gegen die Regierung, sondern ein politisches Prinzip, welches als latenter Zustand die beständig drohende Gefahr der Neuzeit ist. Sie ist zur vollen Erscheinung erst durch die französische Revolution gekommen. Sie hat im tiefsten Grunde religiöse, das heißt antichristliche Motive. Sie ist das aus der Aufklärung entsprungene Antichristentum, denn sie ist nicht nur Unglaube an Gott sondern Gegenglaube an den Menschen.[62]) Ihr Wesen besteht darin, den ganzen öffentlichen Zustand auf den Willen des Menschen statt auf Gottes Ordnung zu gründen.[63]) Sie geht von der Voraussetzung aus, daß das Gesetz aus einer der Welt innewohnenden Vernunft stammt, statt aus einer objektiven göttlichen Ordnung, die über der Geschichte steht. Ihr Prinzip besteht deshalb in der Begründung aller Ordnung auf die menschliche Vernunft, statt auf Natur und Geschichte, das göttlich Gegebene und organisch Gewordene. Sie macht den Menschen zum Mittelpunkt und Ursprung der sittlichen Weltordnung, proklamiert die Volkssouveränität, d. h. den Grundsatz, nur dem eigenen Willen und Verstand und nicht dem Willen Gottes zu gehorchen.

Zu dem geschichtlich Gewordenen, was die Revolution bekämpft, gehört auch das Eigentum. Deswegen ist das soziale Ziel der Revolution der Kommunismus. Ihr letztes Ziel aber ist Aufhebung aller sittlichen Ordnung, Freiheit im Sinne der Verweigerung alles Gehorsams. — Emanzipation des Fleisches. Sie ist die letzte Epoche der Geschichte, das werdende Antichristentum. Auch der Bonapartismus ist revolutionärer Menschenwille und Menschenanbetung. Ihr gegenüber steht die heilige Allianz als ein Bund gegen die Revolution, zu dessen Politik sich Stahl ausdrücklich bekennt.

Er hat sich auch in einer Gedächtnisrede, die er auf Friedrich Wilhelm IV. gehalten hat,[64]) den letzten öffentlichen Vortrag, den er hielt, ausdrücklich zur Politik Friedrich Wilhelms IV. bekannt. Er beurteilte sie nach ihrem tiefsten, religiösen Motiv und sah auch den König an als Zeugen gegen den verneinenden Geist der Zeit, gegen die Ideen von 1789.

Er rechnete es ihm hoch an, daß er diesen Kampf nur mit geistigen Waffen geführt habe, und wenn er nicht umhin konnte, die politischen Niederlagen des Königs zuzugestehen, so sah er als echter Idealist gegenüber der Tiefe und dem Reichtum seines Geistes seinen Mangel doch nur in der äußeren Technik des politischen Handelns. Für die englische Revolution fand er Worte des Verständnisses.[65]) Sie war in seinem Sinne gar nicht eigentlich Revolution, denn sie beruhte ja nicht auf dem Grunde der Volkssouveränität, sondern auf der freilich verfehlten Idee der Herrschaft der Kirche im katholischen Sinne.[66]) Der englische Parlamentarismus war geschichtlich geworden, daher für England berechtigt. Aber die deutsche Revolution erschien ihm völlig grundlos und rechtlos, reine Willkür und Bosheit, während er den loyalen Widerstand gegen die Obrigkeit billigte, jedoch nur in der passiven Form, die er in seiner Staatslehre im Anschluß an Luther rechtfertigte. Als einzigen Fehler des Königs sah er dessen Nachgiebigkeit gegen die Revolution an. Er fand seitdem einen wesensfremden Zug in seiner inneren Politik und meinte, daß er erst in dem vollen Bruch mit der Revolution sich selber wieder treu geworden sei. Die realistische Nüchternheit seines politischen Blickes bewies Stahl darin, daß er die Ablehnung der Kaiserkrone, die Demütigung vor Österreich in Olmütz und die Haltung des Königs im Krim-Kriege rechtfertigte. Vollends der Kirchenpolitik des Königs stimmte er in allen Einzelheiten zu, und so war das Ergebnis, indem er des Königs Politik an seinen Grundsätzen maß, daß er, wenn auch in tragischer Form, seine weltgeschichtliche Mission erfüllt habe, nämlich die innere geistige Überwindung der akuten Revolution.

Seit er selbst die Revolution erlebt hatte, stellte er in immer schärferer Weise den ganzen Lauf der modernen Geschichte unter den Gegensatz von Revolution und Legitimität, energisch, aber auch einseitig mit der ganzen Kunst der Konstruktion, die er aus der Geschichtsphilosophie des spekulativen Idealismus gelernt hatte. In seiner Auffassung der Revolution war er mit seinem zweiten Stammesgenossen unter den revolutionären Sozialisten, nämlich mit Lassalle unzweifelhaft innerlich verwandt, denn beide sahen in der durch Kant proklamierten Autonomie der Vernunft das revolutionäre Prinzip des deutschen Idealismus. Nur daß sie diesen Ausgang der großen Bewegung mit entgegengesetzten Urteilen und Empfindungen begleiteten. In dem Scharfsinn, mit dem der eine als Anwalt und der andere als An-

kläger der Revolution auftrat, verriet sich bei beiden die zugespitzte juristische Dialektik ihres Stammes.

Unter den praktischen Politikern, die sich an die konservative, politische Theorie angeschlossen hatten, war Joseph von Radowitz nicht nur der geistvollste, sondern auch insofern der wirksamste und einflußreichste, als Friedrich Wilhelm IV. ihm eine unbegrenzte Verehrung widmete. Er galt ihm als der größte Staatsmann, als der erste Mann in Deutschland, als ein weltgeschichtlicher Charakter, als ein Wundermann und göttlicher Mensch.[67]) Radowitz entstammte einer gemischten Ehe, war protestantisch erzogen und hatte sich in seiner Jugend mit klarer und bewußter Entscheidung der katholischen Kirche angeschlossen. Auch dieser konservative Politiker war ein begeisterter Katholik. Dabei war er nichts weniger als engherzig. Obwohl von Beruf Soldat, und seiner praktischen Wirksamkeit nach Politiker, lebte und webte er von Jugend an in wissenschaftlichen Interessen. Seiner ausgebreiteten Lektüre verdankte er eine umfassende Bildung. Dabei blieb er frei von der pedantischen Schulmäßigkeit der Gelehrten. Er war in seiner ganzen Art ein Mann der großen Welt, ein geistvoller Gesellschafter und doch kein Weltkind, ernst bis zur Askese, bei all seiner feinen, künstlerischen Bildung streng, zurückhaltend und verschlossen, seinen Gegnern undurchsichtig und unheimlich, so daß er ungerechten Verdächtigungen nicht entging. Sein religiöses und politisches Bekenntnis legte er nieder in den „Gesprächen aus der Gegenwart über Staat und Kirche". Sie spiegeln die geistreiche, gehaltvolle Unterhaltung der Aristokraten des Geistes und der Geburt, die Friedrich Wilhelm IV. umgaben, anschaulich wieder, entwickelten die konservative Theorie nicht in wissenschaftlicher Form, sondern in dem leichten, geschmackvollen und doch straff anliegenden Gewande geselliger Unterhaltungen. Bei aller scheinbaren Leichtigkeit der Form verraten sie eine tiefe Bildung, ein klares und scharfes Denken und zeigen den weiten Horizont eines Mannes, der in der großen Welt lebt. Trotz der tiefgehenden, politischen Leidenschaft behält das Gespräch immer eine vornehme, überlegene Ruhe. So ist dieses publizistische Meisterwerk ein treffendes Bild der Geistesaristokratie, in der die konservativen Theorien heimisch waren.

Auch in diesen Gesprächen fällt es sofort in die Augen, daß das tiefste Motiv der konservativen Politik religiös war. Denn der Grundsatz, auf dem die ganze Theorie beruht, ist das Bekenntnis,

daß der Staat auf religiöser Grundlage beruht. Die königliche Macht ist mit göttlicher Autorität bekleidet, und aus der christlichen Weltanschauung folgt unmittelbar die Treue gegen den Herrscher.[68]) Das Recht ist göttlich begründet, wenn es auch eine menschliche Seite hat. Radowitz war politisch keineswegs engherzig und für freiheitliche Ideen nicht unzugänglich, aber er war deswegen ein Gegner des politischen Liberalismus, weil dieser auf rationalistischer Theologie beruhte, nämlich auf dem Glauben an die Autonomie der Vernunft[69]), er hat deswegen auch keine Grenze gegen den revolutionären Radikalismus hin.[70]) Radowitz dachte selbst in radikalen Gegensätzen, die keine Vermittlungen zuließen: Entweder Offenbarung oder Atheismus.[71]) Darum hatte er einen scharfen Blick für die politische Bedeutung Feuerbachs.[72]) Genau, wie dieser sein Gegner, sah er in dem Streit der Gegenwart den Kampf zwischen Christentum und Materialismus. Die uralte Frage: „Ist die Welt, wie wir sie mit unseren Sinnen erkennen, wirklich Alles, und das irdische Leben daher sich selbst Zweck? Oder ist dieses Leben nur ein Durchgangszustand, nur eine Vorbereitung zu einem höheren Jenseits," schloß für ihn auch die politischen Probleme in sich. Als Konsequenz der liberalen Freiheitsidee erschien ihm der Anarchismus.[73]) Wie wenig er Parteimann war, zeigt sich darin, daß er als die Quelle des politischen Unglücks den absoluten, omnipotenten Staat ansah, der sich gesetzgebende Macht anmaßte. Er durchläuft immer den Kreis durch die Revolution zur Militärdespotie und bleibt seinem inneren Charakter nach derselbe als monarchischer Despotismus, bürokratischer Beamtenstaat oder Herrschaft der Majorität nach der Idee der Volkssouveränität.[74]) Radowitz erkannte, daß der absolute Staat auf der antiken Staatsidee beruht. Es ist die verhängnisvolle, politische Frucht des wiedererwachten Heidentums der Renaissance.[75]) In diesem heidnischen Staat hört alle wirkliche Freiheit auf, weil der einzelne sich dem Staate opfert. Damit verwarf Radowitz auch den Hegelschen Staatsbegriff.[76])

Die Absolutheit des Staates folgt aus seiner Autonomie, aus der Autonomie der Vernunft. Ein autonomer Staat führt immer zum Despotismus. Schließlich hat auch dieses Staatsideal religiöse Motive. Der Staat tritt an die Stelle Gottes, erdrückt alle menschliche Freiheit und ruft damit den Gegendruck der Revolution hervor. Die eigentliche politische Aufgabe besteht daher in der Überwindung des Staatsabsolutismus.[77]) Die wahre persönliche Freiheit wurzelt in der Heteronomie des Staates, er hat seine normale Form im

christlich-germanischen Staat erreicht.[78]) Dieser Staat unterfängt sich nicht, das Recht zu machen, denn das Recht wächst organisch in der Form eines höheren Naturprozesses, „allem vorsätzlichen Einwirken völlig entzogen". Jeder willkürliche Eingriff in diese Entwicklung, von wem er auch ausgehe, ist Gewalttat.[79]) Der Staat beschränkt sich deswegen darauf, das sich organisch entwickelnde Recht, welches sich eben durch dieses sein Wachstum als göttlich erweist, zu beschützen. Eine tiefe Abneigung gegen alles, was aus Vernunft und Berechnung, Wille und Tat hervorgeht, erfüllt diesen Politiker. Alle bewußte Tat ist menschlich, nur das unbewußt Gewachsene ist göttlich. Das ist der Kern seiner Geschichtsphilosophie, das romantische Element in seinem Denken. Deswegen schließt sie mit der praktischen Konsequenz: „Die wirkliche Freiheit hat nur einen einzigen Gegner: den absoluten Staat".[80])

Neben ihm steht als zweite Gefahr die liberale Wirtschaftspolitik. Die Auflösung der Organisation der Arbeit, „die sogenannte Freiheit der Bewerbung, die größte Kalamität, die den Weltteil betroffen hat".[81]) Radowitz hatte, wie alle christlichen Politiker im Unterschied von den Liberalen einen scharfen Blick für die sozialen Probleme. Innerlich stand er auf der Seite des vierten Standes gegen die sog. Bourgeoisie. Bei der konstitutionellen Verfassung — diesem Urteil stimmt er genau wie Franz von Baader zu — entscheidet der Vorteil des Bürgers und nicht der des Arbeiters. Unter dem Einfluß der Liberalen wird die öffentliche Meinung durch den Mittelstand beherrscht, und das heißt, sagt er, — ein echter Aristokrat der Geburt und des Geistes. im schärfsten Gegensatz zu Dahlmann, — durch die Mittelmäßigkeit.[82]) Radowitz sah die Gefahr des aufsteigenden Radikalismus: „Die nächste Revolution wird keine politische, sie wird eine soziale sein."[83]) Eine ängstliche Schwüle deutet auf ein bevorstehendes Gewitter. Dieser Diagnose seines Partners im Gespräch stimmt er selbst durchaus zu. Er hat ein weitgehendes Verständnis für den sozialistischen Handwerker Weitling und einen klaren Blick für die Unterwühlung der Gesellschaft.[84]) „Das letztverflossene Jahrhundert hat in allen Konfessionen das Christentum seiner ausgleichenden, regelnden Tätigkeit in der europäischen Gesellschaft beraubt; die Massen sind atomisiert, und als einzigen Regulator auf die nackte Selbstsucht angewiesen. Hiermit hat der Krieg aller gegen alle begonnen, den wir auf dem theoretischen Gebiete in tausendfältiger Gestalt vor Augen haben und bald genug in greifbarer Wirklichkeit,

wenn die Einsicht in die soziale Verwesung und der Wille, ihr nach allen Kräften zu steuern, noch länger fehlen." [85]) Gleichwohl standen ihm die Kommunisten immer noch über den „Herrn von Mammons Gnaden". [86]) Und er stimmte dem Urteil zu, daß im Streite gegen die triumphierende Mittelmäßigkeit die Fürsten den Mut haben mögen „sich an die Massen zu wenden. Dort in den unteren und zahlreichsten Volksklassen sind noch ihre natürlichen Verbündeten, sind noch unverbrauchte Kräfte, sind noch Naturen, die der Dankbarkeit, der Ehrerbietung, der Belehrung fähig sind, die vor allem der Rückkehr zur Gottesfurcht zugänglicher sind, als das in der schlechten Zeitbildung verkommene, um Treu und Glauben gebrachte Publikum der Zeitungen, Bürgerversammlungen und Deputiertenkammern." [87])

Er fordert deswegen nicht nur eine politische, sondern ebensosehr eine soziale Restauration des heutigen Staates. [88]) Im scharfen Unterschied von den liberalen Politikern kann er sagen: „Das wiederhole ich in nüchternster Prüfung und heiligster Überzeugung: Wird kein Mittel gefunden zur gründlichen Heilung der Massen-Armut, so entgeht Europa seinem Sklavenkriege so wenig, als Amerika dem seinen!" [89])

Wie für Radowitz das politische Unglück das heidnische Ideal des absoluten Staates war, so sah er die Quelle der sozialen Schäden wie Adam Müller in dem ebenso heidnischen Begriff des absoluten Eigentums. Er muß der christlichen Auffassung des Eigentums weichen, nach welchem das Eigentum ein Lehen ist, über dessen Verwendung man nicht nur Gott, sondern auch seinen Mitmenschen Rechenschaft schuldig ist. Ein Eigentum in dem Sinne eines schrankenlosen Verfügungsrechtes gibt es nicht. Das Eigentum darf kein unbedingtes sein, sondern muß unter bestimmte Pflichten gestellt werden. „Je höher die Schicht, je weiter die Pflicht." [90])

Die religiöse Begründung der Politik verbindet auch den Kampf gegen Unglauben und Revolution miteinander. In diesem Kampfe stehen alle, die die Gesellschaft unter das göttliche Gebot stellen, stehen Katholizismus und Protestantismus zusammen. [91]) Denn Radowitz ist sich darin mit Stahl einig, daß die beiden Kirchen die Grundüberzeugungen teilen, auf denen die christliche Politik beruht. Eben wegen dieser gemeinsamen Grundlage ist eine Vereinigung der Kirchen zu erhoffen. Als ein Vorspiel dieses Endziels betrachtet Radowitz den englischen Puseyismus „das großartigste Unternehmen zur Herstellung der christlichen Einheit, das seit der Kirchenspaltung irgendwo vorgekommen, auch in seinem Mißlingen unendlich belehrend". [92])

Bei all seiner vielseitigen Bildung hatte Radowitz doch zuviel vom Soldaten und Staatsmann, als daß er den Mangel an Initiative, an dem die preußische Politik litt, nicht sollte bemerkt haben. Einem der Mitspieler in seinem Dialog legte er über das, „was man jetzt Politik nennt," das Urteil in den Mund: „Von allen Ketzereien über die Weltschöpfung ist man wirklich jetzt am sichersten vor der des Faust: Im Anfang war die Tat." [93])

Trotz der dunklen Empfindung, die sich in diesem Urteil ausspricht, war doch auch er an der Passivität der konservativen Politik nicht ohne Schuld. Wenn all das Sehnen des idealistischen Liberalismus nach Tat ihn doch zum politischen Handeln nicht fähig machte, so gilt das gleiche Urteil auch von der Politik, die aus der Erweckungsbewegung entstand. Darin zeigte es sich, daß diese beiden Schößlinge aus derselben Wurzel entwachsen waren. Denn dieser Mangel an politischer Initiative war kein persönlicher Fehler der konservativen Theoretiker. Diese Passivität hatte wie ihre ganze Politik religiöse Gründe. Wie konnte eine Theorie zur Tat antreiben, für die nur das unbewußte Wachstum göttlich und alle Tat menschliche Willkür war! Wie die revolutionären Theoretiker die Tat nur in der Form der Untat kannten, so kannten die Konservativen sie nur in der Form der Gewalttat. Sie sträubten sich gegen die schöpferische Vernunft des Idealismus. Aber wie diese Anmaßung erschien ihnen auch die Neues schaffende Tat als unheimliche Überhebung wider das Bestehende. Die politische Passivität, die dem Luthertum mit seiner Vorsicht allem Werk gegenüber anhaftete, lähmte auch die christliche Politik. Das zeigt sich am deutlichsten an dem Herrscher, den eine aufgeregte Zeit zur Tat drängte, und der durch seine Unentschlossenheit zum tragischen Helden dieses Dramas wurde.

Neben Radowitz und zum Teil im persönlichen Gegensatz zu ihm waren die Träger der konservativen Politik unter Friedrich Wilhelm IV. die Brüder Leopold und Ludwig von Gerlach. Es war verhängnisvoll, daß sie sich in ihren politischen Ideen nicht an Stahl, den sie doch persönlich kannten, sondern über ihn zurück an Haller anschlossen. Noch 1872 bekannte sich Ludwig von Gerlach zu der „guten" Doktrin von Haller. Zeitlebens war er Haller dankbar, „der uns 1817 und die folgenden Jahre so mächtig aufgeweckt hatte". [94]) Und nach den Ereignissen von 1866 schrieb er in sein Tagebuch: „Die tiefe Unsittlichkeit, im günstigsten Falle Ungewißheit und Konfusion in Beurteilung der offen vorliegenden Untaten von 1866 kommt daher,

daß man nicht weiß, was Staat, Volk, König, Nationalität ist."...[95]) So entsteht, ausgebrütet vom Pantheismus, das „Laster des Patriotismus wie mein Bruder Leopold es nannte. Wie viel Dank bin ich doch von 1817 an Haller schuldig".[96]) Haller hatte ihm von Anfang an tiefen Eindruck gemacht. Seine Staatslehre, erzählt er, „elektrisierte uns, am meisten meine Brüder und mich."[97]) Er wandte sich mit Bewußtsein von Savignys historischer Lehre von Staat und Recht ab. Diese Lehre schien ihm pantheistisch zu sein, weil sie ihr System nur auf die Geschichte und nicht auf die ewigen Quellen der menschlichen Institutionen aufbaute; sie konnte daher nach seinem Urteil dem Revolutionswesen unseres Jahrhunderts „die Spitze nicht bieten".[98]) Denn wie Haller sah Gerlach mit seinem ganzen Freundeskreise als die eigentliche Aufgabe der Politik den Kampf gegen die Revolution an. Noch 1864 schrieb er: „Im Vergleich mit dem Riesenkampf wider Revolution und Demokratie, der uns durch Gottes Gnade verordnet ist, sind die Herzogtümer samt der Flotte eine "Kleinigkeit.[99]) Den christlichen Charakter der Politik sah er darin, daß er sie, wie Haller ausdrücklich unter das Gesetz der Privatmoral stellte. Er hielt Bismarck entgegen, daß „das oberste Gesetz die Liebe Gottes und der Menschen — — auch das Gesetz für seine Politik bis in die Details sei".[100]) Während Bismarck ihm vorwarf, daß er die Dogmatik in die Politik mische, gestand er nur zu, daß er die zehn Gebote geltend mache.[101]) Ein Unterschied zwischen Privatleben und öffentlichem Leben ließ er grundsätzlich nicht gelten.[102]) Darum nannte er den Krieg von 1866 die deutsche Revolution von oben, ganz ähnlich wie Treitschke[103]) nur mit entgegengesetztem Urteil.[104])

Grundsätzlich und öffentlich ausgesprochen hat er sein Urteil 1866 in der Broschüre „Die Annexionen und der norddeutsche Bund". Ebenso hat er im Mai d. J. über die damalige Situation in drei durch die Kreuzzeitung veröffentlichten Aufsätzen sich ausgesprochen. Er ging davon aus, daß Gottes Gesetz nicht neben oder gar unter, sondern über den Sphären der Diplomatie, der Politik und des Krieges stehe, und diese Gebiete gleich denen des Privatlebens mit souveräner Autorität umfasse, so daß es auch ihre oberste Richtschnur sei. Er warnte vor der Irrlehre, „als hätten Staatsmänner kein höheres Gesetz als patriotischen Egoismus".[105]) Er wandte diesen Grundsatz ausdrücklich auf Bismarcks Politik an, wenn er sagte: „Was hülfe es meinem Vaterlande, wenn es die ganze Welt gewönne

und nähme doch Schaden an seiner Seele." Eine „Realpolitik" oder „Politik der Tatsachen", die sich losmacht von den Geboten Gottes, — also von der Quelle alles Rechts und von der Wurzel des Staates — ist eine geistlose Politik im eigentlichen Sinne des Wortes."[106]) Der gemeinsame Kampf wider die Revolution erschien ihm unter ausdrücklicher Berufung auf die Urkunde der heiligen Allianz als die höchste Aufgabe aller Politik.[107]) Da er wie Haller Völker und Länder als Privateigentum der Fürsten ansah, so verurteilte er Annexionen und Eroberungen einfach als Entrechtung der Fürsten, als Diebstahl.[108]) Ausdrücklich verwahrte er sich gegen den Grundsatz, daß die Dynastien wegen der Völker da wären, und nicht die Völker wegen der Dynastien. Es war ganz im Sinne seines Lehrers Haller, wenn er diesem Satze, den doch auch der Freiherr von Stein so energisch vertreten hatte, das Urteil entgegenhielt: „Es liegt dieser Unwahrheit die revolutionäre Irrlehre zum Grunde, daß die Menge die Obrigkeiten mache und daß die Obrigkeiten der Menge zu gehorchen haben."[109])

Ebensoweit entfernte sich sein Bruder, der General Leopold von Gerlach, von den Grundsätzen der Steinschen Reform. Er sah in ihnen nach 1848 „die Wurzel von dem Unglück, das uns betroffen". Die Steinsche Reform erschien ihm nicht anders als Ludwig von der Marwitz, als der Keim der Revolution, ja als der Beginn des Kommunismus: „Durch die Agrargesetze war das Land kommunistisch revolutioniert. Die Achtung vor dem Eigentum hatte aufgehört — — durch die Städteordnung hatte alle Autorität, alle Obrigkeit in den Städten aufgehört."[110]) Er hatte wie alle Politiker der Erweckungsbewegung einen klaren Blick für die drohende soziale Revolution, für die Gefahren des Kommunismus und den Krieg, der von den Armen dem Privateigentum drohte. Er kannte die Rücksichtslosigkeit, mit der die neue Geldaristokratie um sich griff, „die Gewalt des Brotherrn über ein bettelarmes und schutzloses Gesinde," dem die „Freiheit im wahren Sinne, das Recht im Gegensatz zur Rechtlosigkeit" fehlt. Aber er sah den Grund nur in der Beseitigung der Patrimonialgerichtsbarkeit![111]) Wie alle Konservativen war er der Überzeugung, „daß die Quelle aller Revolution in der gottlosen Lehre der Volkssouveränität liegt, und daß Napoleon seine Monarchie auf dieselbe und auf die Grundsätze von 1789 gründet." Deswegen galt ihm Napoleon III. als „die konzentrierte Revolution".[112])

Legitimismus und Bonapartismus stellten sich ihm als die Gegensätze dar, die die europäische Politik beherrschten, und ein Bündnis

mit Napoleon galt ihm als ein Bruch mit der christlichen Politik. Dies war der Grundsatz, über den er sich mit Bismarck entzweite. Freilich gestand ihm Bismarck zu: „Das Prinzip des Kampfes gegen die Revolution erkenne auch ich als das meinige an," aber er protestierte dagegen, „das Prinzip in der Politik als ein solches durchzuführen, daß die entferntesten Konsequenzen desselben noch jede andere Rücksicht durchbrechen". Der denkwürdige Brief, in dem Bismarck sich mit Leopold von Gerlach über dieses politische Prinzip auseinandersetzte (vom 30. Mai 1857) ist zugleich das klassische Zeugnis für die innere Befreiung Bismarcks von den Grundsätzen der Politik der Erweckungsbewegung.[113]) Mit durchdringender Klarheit und Schärfe spricht er es aus, daß sie in einseitiger Weise durch den Gegensatz gegen die französische Revolution ihre Richtung und ihr Ziel bekomme, und daß eben darin ihre Schwäche bestehe. „Ich sehe nicht, daß vor der französischen Revolution ein Staatsmann, sei er auch der christlichste und gewissenhafteste, auf den Gedanken gekommen wäre, sein gesamtes politisches Streben, sein Verhalten zur äußern wie zur innern Politik dem Prinzipe des „Kampfes gegen die Revolution" unterzuordnen und die Beziehungen seines Landes zu andern Staaten lediglich an diesem Probierstein zu prüfen."[114]) Mit dieser Erkenntnis und der durch sie geleiteten Politik war der Gegensatz der liberalen Politik des Idealismus und der konservativen Politik der Erweckungsbewegung überwunden.

Aber geschrieben waren diese Worte noch unter der Regierung Friedrich Wilhelms IV., der selbst ganz in den Ideen der Erweckungsbewegung lebte und seine Regierung in ihre Bahnen lenkte. Seine Politik war durch und durch religiös gerichtet. Er hatte die Befreiung der Erweckungsbewegung von Hegel miterlebt. Auch er stand im schärfsten Gegensatz nicht nur zur Aufklärung, sondern auch zum Pantheismus. Eine tief religiöse Natur, ein Beter, dessen Ernst, Tiefe und Kraft noch heute mit völliger Frische jeden anweht, der seine Abendmahlsgebete liest. Unter ihnen findet sich vom 26. Juni 1824 dieselbe Stelle aus Augustins Bekenntnissen abgeschrieben, auf die er sich 16 Jahre später Bunsen gegenüber berief (24. März 1840). Er bekannte, daß sie Epoche in seinem Leben gemacht hatte, indem sie ihm im Gegensatz zum Pantheismus den „unaussprechlichen Unterschied des Schöpfers und des Geschöpfes" klar machte. „Das ewige Licht war über mir, weil es mir das Dasein gegeben, und ich war unter ihm, weil es mich erschaffen hat."[115]) Er hielt auch den pantheistischen Ideen

Bunsens gegenüber, selbst wenn dieser sich auf den vom König so hoch geehrten Schelling berief, an diesem christlichen Gottesbegriff fest. Wie er ein Beter war, so war er ein Bekenner. „Ich bin ein Christ und nota bene ein evangelischer, nicht dem Namen nach, sondern mit Leib und Seele. Die Ehre wie die Un-Ehre des evangelischen Bekenntnisses ist nun einmal für mich meine Un-Ehre, meine Ehre!“ [116]) Bei diesem Bekennerernst war er weitherzig. Er hielt mit inniger Freundschaft an Bunsen fest, trotzdem er seine theologische Stellung kannte und verurteilte. Er hing mit einer Verehrung an Alexander von Humboldt, die aufrichtiger war als Humboldts äußerliche, höfische Ergebenheit, obgleich ihm der tiefe innere Gegensatz gegen diesen Jünger der französischen Aufklärung nicht verborgen blieb.

Im allgemeinen aber setzte der König bei seinen kirchlichen Plänen die christlichen Überzeugungen als im Volksleben geltend voraus. Er kam dadurch auf dem religiösen Gebiete ebenso in Konflikt mit seinen Zeitgenossen wie in seiner Politik. Für ihn hing Politik und Religion innerlich zusammen. Er sah das Ziel der Weltentwicklung in der Ausbreitung des Christentums, und das Volk mit christlichem Leben zu durchdringen, war sein Wille. Darum beschäftigten ihn die kirchlichen Fragen am tiefsten und innerlichsten. Kirchliche Pläne durchzogen seine ganze Regierungszeit. Es waren keine äußeren Organisationsfragen. So weit er solche in sich herumtrug, verwirklichte sich in ihnen nur sein Kirchenideal. Denn sein Glaube war die Einheit der Kirche, und sein letztes Ziel die Vereinigung aller Kirchen zu einer Einheit, zu der heiligen, katholischen und apostolischen Kirche. Jedem, der an die Menschwerdung Gottes glaubte, sollte Gemeinschaft gewährt werden. Sein Ideal war eine apostolische Kirchengestaltung. Mit Bedauern sah er die kümmerliche Form des Protestantismus, seine Zersplitterung in Landeskirchen. Mit unverhohlener Geringschätzung konnte er „von dem quatschen, teutschen“ Protestantismus sprechen.[117]) Darin lag keine Verachtung des Protestantismus, aber die deutsche und protestantische „Taktlosigkeit“, und im besonderen die norddeutsche Ungeschicklichkeit, reizten die Ungeduld des Königs.[118]) Für Luthers Werk und Beruf dagegen hatte er ein tiefes Verständnis und eine warme Liebe, nicht ohne daß er die Schranken seines Wirkens hervorhob: „Es war Luthers Beruf, die Wahrheit aus dem Kerker zu führen, aber nicht der, sie zu kleiden“.[119]) Wenn er an eine Gemeinschaft glaubte, deren gleichberechtigte Glieder alle christlichen Kirchen seien, so verfiel er bei

seinen liberalen Zeitgenossen dem Verdacht katholisierender Tendenzen, und doch war diese Überzeugung allen Anhängern der Erweckungsbewegung gemeinsam. Mit Recht und nicht ohne eine gewisse Erregung verteidigte er sich gegen das „Verkatholisierungsgerücht", als eine böswillige und planmäßige Verleumdung, mit der man ihn von Frankreich und England aus in Deutschland verdächtigen wolle.[120])

Er war sich bewußt, nichts anders zu wollen als Frieden mit der katholischen Kirche und Entgegenkommen gegen sie. Er unterschied in ihr übrigens ganz wie Schleiermacher von dem relativ berechtigten Typus der christlichen Frömmigkeit, den die katholische Kirche darstellte, die unevangelischen Verirrungen, zu denen er in scharfem Unterschied von den Romantikern, z. B. von Novalis, vor allem den Marienkultus rechnete. Deswegen wollte er gegen das seit Pius IX. drohende Dogma von der unbefleckten Empfängnis den gesamten Protestantismus als den „reinen, nicht irrenden, wahrhaft katholischen Teil auf Erden" zum Zeugnis ausrufen. Er plante einen einstimmigen Protest gegen das neue Dogma, das drohende Götzenfest.[121]) Der Protestantismus sollte Rom gegenüber, geeinigt durch das von ihm ersehnte neue Bekenntnis auf die Heilswahrheit „eine imposante Masse bilden", und soweit entfernt war der König von allen katholisierenden Tendenzen, daß er sich der täuschenden Hoffnung hingab, damit die Heilsbotschaft in die katholische Kirche tragen und in ihr Eroberungen machen zu können. Er gab sich der Hoffnung hin, daß damit „ein neuer Glanz" auf die Reformation geworfen werde und seine entzündete Phantasie spiegelte ihm ungeahnte unermeßliche Folgen davon vor.[122]) Gewiß war das ein idealistischer Traum des Königs, eine romantische Hoffnung, aber zur katholisierenden Romantik darf man des Königs kirchliche Pläne deshalb nicht rechnen.

Ebenso wie zum Protest gegen das neue Dogma wollte der König die evangelischen Kirchen Europas zu einem Wettkampf mit der katholischen Mission in China zusammenfassen. Er hatte ein volles Verständnis für die Bedeutung der chinesischen Mission, „für die christliche und kirchliche Zukunft des dritten Teils des Menschengeschlechts."[123]) Die Aussicht daß China katholisch werden könne, war für ihn eine schwere Sorge, zumal er die Schwäche der evangelischen Kirche durchschaute, „auf hergebrachte Art ohne Plan zu arbeiten". Freilich lehnte er sich auch bei seinem Organisationsplan an die Formen der anglikanischen bischöflichen Kirche an und

sah höchst bezeichnenderweise in dem deutschen Mißtrauen dagegen „eine revolutionäre Scheu vor dem Episkopat".[124]) Aber er hatte doch auch ein Auge für die Gefahren der anglikanischen Kirche „für die bischöfliche Oberpriesterei", und verlangte, daß „die anglikanischen Ordnungen sich dem teutschen Menschenverstand fügen sollten".[125]) Unzweifelhaft schlug das Herz des Königs in diesen kirchlichen Plänen, und seine Phantasie schwelgte in glänzenden Zukunftsbildern, die ihm das letzte Ziel vorspiegelten, ohne den Weg dahin zu beleuchten.

In engster Verbindung mit den kirchlichen Idealen des Königs standen wie bei allen Politikern, die von der Erweckungsbewegung herkamen, seine politischen Ziele. Er hatte auch in der Politik einen phantasiereichen Blick ins Weite, in die Tiefe und in die Höhe, und indem er das letzte Ziel im Auge hatte, versäumte er die Aufmerksamkeit auf den nächsten Schritt. Er sah auf die Sterne, die ihm die Richtung zeigten, aber nicht auf die Steine, die auf seinem Wege lagen. Bei der praktischen Durchführung war er deswegen schon in kirchlichen Dingen ratlos. „Ich kann nichts tun, als raten, bitten, flehen, warnen."[126]) Er dachte beständig an die tiefsten Prinzipien und die äußersten Folgen für die Menschheit, aber nicht an die nächsten Aufgaben. Seine Politik ging wie die seiner Gesinnungsgenossen auf im Kampf gegen die Revolution. Auch Ranke urteilte über ihn: „Der König arbeitete nur, die Ergebnisse der Revolution zu bekämpfen."[127]) Er sah im europäischen Radikalismus nicht wie sein Freund Bunsen eine Übertreibung des Liberalismus, sondern das Antichristentum. Sie haben „alle Gott und Christum verleugnet, und ihre Geschichte ist nichts als eine Entwicklung dieses Faktums". Deswegen haßte er den Radikalismus, wie er sich ganz im Stile der Philosophensprache ausdrückte, als den, „zum Selbstbewußtsein gekommenen Abfall von Gott und Recht, der auf den Ruin der Religion und damit des Staates hinarbeitet",[128]) er galt ihm als die eigentliche Gefahr der europäischen Gesellschaft, als eine Verschwörung der europäischen „Schuftenschaft". Dem Liberalismus, auch seinem Freunde Bunsen warf er vor, daß er keinen Blick habe für das Böse als geschichtliche Macht. Darum galt er ihm als eine Krankheit, gegen die es nur eine Medizin gibt, das Zeichen des heiligen Kreuzes an „Brust und Stirn".[129]) Schon in den Neuenburger Händeln sah er einen Sieg der Gottlosigkeit. Der Vorstoß der Radikalen erschien ihm als der drohende Anfang des moralischen Zusammenbruchs der Welt, eine Gefährdung für ganz Europa. Denn

dieser erste Sieg des Radikalismus gab ihm die Aussicht auf weitere Erfolge. Ebenso sah er in Napoleon III. wie alle seine Freunde den Erben der Revolution, den geborenen und geschworenen Feind des Legitimitätsprinzips. Der Kampf gegen den Bonapartismus und die Revolution bekam eine internationale Bedeutung, die alle nationalen Gegensätze überbrückte. Er war enttäuscht und empört über die diplomatische Kühle, mit der England und besonders Palmerston den Radikalismus beurteilte, ohne die prinzipielle Schärfe, mit der er als echter Deutscher die politischen Gegensätze ansah.

Als Anhänger Hallers sah er in den legitimen Fürsten die auserwählten Werkzeuge Gottes. Bei ihm war das Gottesgnadentum nicht nur politische Theorie, sondern persönlicher Glaube und mystische Erfahrung. Mit dem ganzen Ernste seiner tiefen Frömmigkeit hielt er sich als König für göttlich erleuchtet. Als Ranke ihn kennen lernte, fielen ihm die Königspsalmen des Alten Testaments ein, deren Gott- und Selbstvertrauen ihn in seiner Jugend so wunderbar anmutete. „Als ich später Friedrich Wilhelm IV. näher kennen lernte, ist mir die verwandte Stimmung, die er in einzelnen hervorgestoßenen Worten kundgab, aufgefallen, wie weit er auch sonst von der Haltung jener Heroen des Glaubens und des Tuns noch entfernt blieb." [130]) Sein Selbstbewußtsein war kein persönlicher Hochmut. Tief gedemütigt durch seine Niederlage in der Revolution bekannte er resigniert: „Ich bin kein großer Regent." [131]) Aber er hatte ein königliches Amtsbewußtsein, kraft dessen er keinen Rat annahm, keine Mitarbeiter sondern nur ausführende Werkzeuge duldete, keine selbständigen Helfer, sondern nur gehorsame Diener gebrauchte. Er wollte patriarchalisch regieren, sein Volk nach seinem königlichen Willen und seiner höheren Einsicht mit einer Verfassung nach seinem Urteil beschenken, als ein königliches Gnadengeschenk und nicht als ein Recht des Volkes. In dem Bewußtsein göttlicher Erleuchtung schöpfte er seine Pläne aus hohen Ideen. Aber er rechnete weder mit den Verhältnissen, wie sie nun einmal bestanden, noch mit den Menschen, wie sie waren. Er folgte dem Lichte seiner Ideen zäh, hartnäckig bis zum Eigensinn, um dann gelegentlich plötzlich nachzugeben oder zurückzuweichen. Auf dem rechten Wege war er nicht nur nach dem Urteil seiner Freunde, sondern auch der großen Männer, die ihn ablösten nur in negativen Entschlüssen, wie in der Ablehnung der Kaiserkrone und der Nachgiebigkeit gegen Österreich in Olmütz. Aber seine Niederlage in der Revolution und das Mißlingen der

Politik der Reaktion war doch nicht nur ein persönliches Versagen, sondern der ganz folgerichtige, tragische Zusammenbruch der Politik der Erweckungsbewegung.

Die Regierung des Königs war die Probe, die ihre Theorie zu bestehen hatte, denn sie fand in ihm einen Herrscher, wie sie sich ihn nur wünschen konnte: einen christlich-germanischen König von einer Genialität, die auch Männer wie Ranke hinriß, voll tiefster Bildung. Der blendende Witz, die bezaubernde Unterhaltung, und das Pathos begeisternder Rede, wissenschaftliche Tiefe und künstlerischer Geschmack, alles, was dies literarische Zeitalter schätzte, vereinigte sich in dem hinreißenden Zauber seiner liebenswürdigen Persönlichkeit, und was mehr war, als das alles: ein echter evangelischer Glaube und ein von der Liederlichkeit der Höfe völlig unberührter, reiner Charakter adelte seinen Geist, so daß man nach dem schönen Wort von Ranke jedesmal besser von ihm ging, als man zu ihm kam. Und bei dieser mit verschwenderischem Reichtum begabten Persönlichkeit dies tragische Mißlingen! Damit war deutlich, daß sein Geschick weder ein Zufall noch eine persönliche Schuld war. Auch ihm fehlte, wie den Politikern des Idealismus die Kraft des Willens und der Tat. Es war das folgerichtige Ergebnis der Ideen, die er verwirklichen wollte. So erlebte denn in seiner Regierung nicht nur der König persönlich, sondern auch die Politik der Erweckungsbewegung eine tragische Niederlage. Die beiden Strömungen, die auf derselben Höhe des deutschen Geistesleben entsprungen waren, erwiesen sich, indem sie in das öffentliche Leben eintraten, als zu schwach zur erfolgreichen Tat.

Drittes Kapitel.

Die Väter des revolutionären Sozialismus.

1. Karl Marx.

„Wir stehen vor dem erschütterndsten Bild unserer neueren Geistesgeschichte: der Titanensturz des deutschen Idealismus! Der Sturz Luzifers, für den in seinem alten Himmel kein Halt mehr ist, und der nun auf der Erde zum Dämon der Zerstörung wird.“ [1]) Karl Marx, der Begründer des modernen Kommunismus, ist von Hegel ausgegangen. Seine Lehre und sein Wirken verbindet den deutschen Idealismus mit der Gegenwart. Das Ende des Idealismus

kündigt sich an. Daß der Mann, der es herbeigeführt hat, ein verlorener Sohn des deutschen Idealismus war, hat er in seinem Denken nie verleugnen können. Die Familienähnlichkeit mit seinen Ahnen läßt sich in den Zügen seines geistigen Gesichtes nicht auslöschen, denn auch sein Denken und Wirken ist beherrscht von einer Idee; es ist die Idee der Freiheit, die ihn mit dem deutschen Idealismus verbindet. Die Freiheit ist sein höchstes Ideal. „Das Selbstgefühl des Menschen, die Freiheit wäre in der Brust dieser Menschen erst wieder zu erwecken. Nur dies Gefühl, welches mit den Griechen aus der Welt und mit dem Christentum in den blauen Dunst des Himmels verschwindet, kann aus der Gesellschaft wieder eine Gemeinschaft der Menschen für ihre höchsten Zwecke, einen demokratischen Staat, machen." [2]) Dieses Freiheitsideal hat Marx vom Anfang seiner Wirksamkeit bis zum Schluß beherrscht. Es war sein erstes und letztes Wort. Es stellt für ihn das letzte Ziel und den höchsten Wert dar. Es ist der Grundgedanke seiner Ethik und seiner Geschichtsphilosophie und die treibende Kraft seiner Agitation. Als ihn das liberale Bürgertum enttäuschte, erschien ihm als die Form, in der das Freiheitsideal sich allein verwirklichen ließ, der Klassenkampf des Proletariats. Das Freiheitsideal ist der Grundzug, der die Perioden seiner geschichtlichen Entwicklung miteinander verbindet.

Idealist im Sinne Kants war er nicht. Er war Hegelianer. Das Ideal schwebt nicht wie ein unerreichbares Ziel als ein Soll vor und über der Geschichte; es ist das der Geschichte innewohnende Gesetz, welches ihrem Verlauf den Charakter der Notwendigkeit gibt. In diesem Sinne war Marx ein Realist. Der wirkliche Verlauf der Geschichte ist unter den gegebenen Bedingungen auch der notwendige, der allein mögliche. Was wirklich ist, das ist vernünftig. Dieser Hegelsche Realismus schied Marx von dem utopischen Sozialismus, der ein goldenes Zeitalter als das allein Vernünftige willkürlich herbeizuführen suchte. Die Freiheit setzt sich nach einem der Geschichte innewohnenden Gesetz so gut wie für Hegel auch für Marx mit Notwendigkeit durch.

Aber Marx gab seinem Freiheitsideal einen anderen Inhalt als die Liberalen. Es ist für ihn bezeichnend, daß es nicht die tatsächliche Lage der Arbeiterschaft in Deutschland, sondern die literarische Schilderung der wirtschaftlichen Lage der englischen Arbeiterschaft durch seinen Freund Engels war, die seinem Freiheitsstreben den Inhalt gab. Ebenso war es das Werk von Lorenz von Stein, welches ihn zum Sozialismus trieb.[3])

Wie er nicht aus der Arbeiterschaft hervorgegangen war, sondern aus dem gebildeten Bürgertum, so hat ihn auch nicht die Wirklichkeit, von der er doch soviel sprach, zum Kommunisten gemacht, sondern literarische Einflüsse und theoretische Konstruktionen. Aus eigener Anschauung hat er weder die Wirtschaft noch die Lage der Arbeiterschaft kennen gelernt. Er führte das Leben eines Stubengelehrten.[4]) Er wurde nicht nur durch den Gang seines Lebens, sondern noch mehr durch den Drang seiner Natur auf die Bahn der Theorie und in die Arbeit des Journalisten gedrängt. Er war von Anlage und durch Erziehung ein Büchermensch, auch als Denker nicht anschaulich, sondern abstrakt, im Leben, vom Familienkreis an bis hin in die politische Agitation unpraktisch. Sein ursprüngliches Ziel war akademisch, seine Interessen waren Wissenschaft und Schriftstellerei. Er war auch insofern ein echter Zögling des deutschen Idealismus, als ihm allezeit ein theoretischer Zug anhaftete, den er denn auch dem Sozialismus aufgeprägt hat. Nicht Männer der Wirtschaft, die aus der Arbeiterschaft oder aus dem Kreise der Unternehmer hervorgegangen waren, wurden zu Führern des deutschen Sozialismus, sondern Theoretiker und Journalisten. Die Theorie bekam dadurch in der revolutionären Bewegung eine Macht, die um so verhängnisvoller war, als sie — echt idealistisch — nicht aus der Erfahrung stammte, sondern aus der Konstruktion. Denn das Einzige, was die entlaufenen Zöglinge des Idealismus aus der Schule mitgenommen hatten, war die Methode, das um alle Erfahrung unbekümmerte Konstruieren. Es waren also literarische Einflüsse, unter denen das Freiheitsideal von Marx einen neuen Inhalt bekam. Er dachte bei Freiheit nicht mehr nur, wie die Liberalen, an die politische, sondern vor allem an die wirtschaftliche Freiheit. Er konnte sein Ziel so formulieren: „Alle Bedingungen der menschlichen Existenz unter der Voraussetzung der Freiheit zu organisieren."[5]) Weil Marx Freiheitsbegriff rein formel und negativ war, so war auch sein Denken und Wirken nicht eigentlich schöpferisch, sondern es blieb kritisch. Er schrieb lauter Kritiken. Er war nicht imstande, irgend jemanden oder irgend etwas anzuerkennen. Ein gehässiger, nörgelnder Ton durchzieht seine Schriftstellerei. Seiner Agitation spürt man nirgends an, daß sie aus Liebe zur Arbeiterschaft entstanden ist. Sein Freiheitsideal erhob ihn nicht, sondern verbitterte ihn und hinderte ihn nicht an der herrschsüchtigen Anmaßung des Demagogen, der niemanden neben sich gelten läßt, während doch echte Freiheit mit der Liebe zusammengehört.

Neben seinem Freiheitsideal hat Marx als Schüler Hegels die Erkenntnis der Gesetzlichkeit in der Geschichte festgehalten. Die Freiheit ist keine Willkür, sondern sie unterliegt einer Notwendigkeit, die dem Naturgesetz verwandt ist. Auch eine revolutionäre Bewegung kann sich kein willkürliches Ziel setzen, sondern sie entsteht mit Notwendigkeit aus den gegebenen Zuständen und wird zu einem unvermeidlichen Ziel getrieben. Durch diese Erkenntnis war der utopistische Sozialismus scheinbar überwunden und damit zugleich der Verdacht des Putschismus, der Agitation zur Revolte ins Unrecht gesetzt. Die Form dieser neuen sozialistischen Literatur ist durchaus wissenschaftlich. Ganz wie sein Meister Hegel will Marx nichts anderes als das objektive Gesetz der Geschichte darstellen. Aber dieses in der Geschichte wirksame Gesetz ist eben eine latente Revolution: „Indem wir die allgemeinsten Phasen der Entwicklung des Proletariats zeichneten, verfolgten wir den mehr oder minder versteckten Bürgerkrieg innerhalb der bestehenden Gesellschaft bis zu dem Punkte, wo er in eine offene Revolution ausbricht." [6]) Dieses Ziel der Geschichte wird nicht durch bewußten Willen, durch berechnete Willkür, sondern mit Naturnotwendigkeit erreicht. Es kommt daher nicht darauf an, utopistische Ideale aufzustellen und zu verfolgen, sondern darauf, die naturwissenschaftlichen Gesetze der heutigen Gesellschaft zu entwickeln. Die Form dieser notwendigen Entwicklung ist dialektisch. Von Hegel hat Marx die dialektische Methode übernommen. Insofern ist er Hegelianer geblieben, unter den Schülern Hegels der geschichtlich wirksamste. Seine Lehre ist eins der mächtigsten Bindeglieder zwischen dem deutschen Idealismus und der Gegenwart. Freilich geriet er unter den Einfluß der modernen Naturwissenschaft. Die Notwendigkeit, die er in der Geschichte herrschen sieht, ist das Naturgesetz. Durch den Briefwechsel mit Engels zieht sich der Versuch hindurch, die Fortschritte der Naturforschung der Lehre des Kommunismus dienstbar zu machen. Aber gerade in ihnen sah Engels eine Bestätigung der hegelschen Dialektik. Echt hegelsch erschien ihm die Bewegung der Natur dialektisch.[7]) Und Marx tat sich etwas darauf zugute, daß er noch in seinem Hauptwerke „im Text Hegels Entdeckung über das Gesetz des Umschlags der bloß quantitativen Änderung in qualitative zitiere, als gleichbewährt in Geschichte und Naturwissenschaft".[8]) An Hegels Dialektik hielt er mit Bewußtsein durch alle Einflüsse hindurch, die Hegels Philosophie auch für ihn verdrängt hatten, selbst gegen Feuerbach fest. „Die Herren in

Deutschland (mit Ausnahme theologischer Reaktionäre) glauben, daß Hegels Dialektik ein toter Hund ist. Feuerbach hat viel auf seinem Gewissen in dieser Hinsicht." [9]) Auch in Sprache und Begriffswelt ist Marx lange Zeit ein echter und rechter Hegelianer geblieben. Seine Jugendschrift „Die heilige Familie" ist in Aufbau und Sprache ein barbarisches Machwerk, seinem Hauptwerk warf auch Lassalle vor, wie unbeholfen die Sprache sei. Selbst das kommunistische Manifest ist in Denkweise und Sprache nichts weniger als volkstümlich. Nur der grobe Ton seiner Polemik war auf den Geschmack der Masse berechnet. Ein Redner oder Publizist, der das Herz des Volkes zu finden verstand, war er nicht. Der Zorn, der seine Feder führt, ist nicht die Kehrseite der Liebe, sondern der Haß eines herrischen Selbstbewußtseins. Auch seine Briefe entbehren den Reiz, der die Briefwechsel der großen Männer der klassischen Zeit zu einer so anziehenden Lektüre macht. Seine wissenschaftliche Ausdrucksweise verrät aber jedenfalls bis zum Schluß den Schüler Hegels.[10]) Und doch ist Marx nicht nur über Hegel hinausgegangen, sondern er hat sich von ihm losgesagt und ist damit in schroffen Gegensatz zum Idealismus getreten. Schon in den Anfängen seines selbständigen Denkens sagte er sich von Hegels Rechtsphilosophie los, obgleich, nach seinem Urteil, „die Kritik der deutschen Staats- und Rechtsphilosophie durch Hegel ihre konsequenteste, reichste und letzte Fassung erhalten hat".[11])

Von Hegels Idealismus hat ihn Feuerbach befreit. Im Anschluß an ihn hat er seine Weltanschauung, den historischen Materialismus ausgebildet. Freilich war sein Materialismus nicht weniger unklar wie der Feuerbachs. Er selbst nannte seine Lehre im Anschluß an Feuerbach und den englisch-französischen Materialismus, den neuen oder den realen Humanismus. Dies Stichwort bedeutete den Gegensatz gegen die theologische Weltanschauung Hegels: diese theologische Form der Philosophie wird abgeworfen. Aus der Theologie wird Anthropologie, und deswegen nannte Marx seine Lehre den neuen Humanismus. Er sprach damit zugleich seine Trennung vom Idealismus aus: „Der reale Humanismus hat in Deutschland keinen gefährlicheren Feind als den Spiritualismus oder den spekulativen Idealismus." [12]) Sein Materialismus hatte im letzten Grunde religiöse Motive und ist schließlich nichts anderes als der Feuerbachsche Atheismus. Was er Feuerbach verdankt, ist die Befreiung vom Gottesgedanken. Weil er ihm diesen Dienst geleistet hatte, so wurde

er sein begeisterter Anhänger. Mit Gott aber verschwand auch der Geist aus seiner Weltanschauung, und insofern wurde er Materialist, d. h. Gegner jedes Idealismus. Soviel ist richtig an der Behauptung, daß das Schlagwort des Materialismus für Marx nur agitatorische Bedeutung gehabt habe. Aber diese agitatorische Kraft lag eben im Atheismus. Eben weil für die Hegelianer Theologie nichts anderes war als Idealismus, so war für Marx der Atheismus auch ohne weiteres materialistisch. Damit riß er sich von Hegel los.

Es ist von größter Bedeutung, daß die Grundlage der Gesellschaftskritik von Marx die religiöse Kritik Feuerbachs war. Er selbst hat das in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie mit unzweideutiger Klarheit bekannt. Sie beginnt mit den Worten: „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik." Es war Feuerbach, auf den er sich berief. Marx mußte für seinen Kampf gegen die bürgerliche Gesellschaftsordnung vor allen Dingen die Religion überwinden, auf die sich diese Welt gründete. „Der Kampf gegen die Religion ist mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist." [13]) Der Schutz, den die bürgerliche Gesellschaftsordnung in der Religion hat, muß zunächst beseitigt werden, denn „sie ist das Opium des Volkes".[14]) Sie söhnt das Volk in bedenklicher Weise mit seinem Elend aus. „Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volks ist die Forderung seines wirklichen Glücks." Man kann deswegen die bürgerliche Gesellschaftsordnung nicht kritisieren, ohne daß sich diese Kritik gegen den tiefsten Grund richtet, auf dem dieser Zustand beruht. „Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist." Durch diese religiöse Kritik wird deswegen die revolutionäre Theorie ohne weiteres wachgerufen. „Die Kritik des Himmels verwandelt sich in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik." [15]) Diese Kritik bleibt aber nicht literarisch; sie wird zur Tat, d. h. zur Revolution. Allein diese entscheidende Tat entsteht nicht ohne die Theorie. „Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt. Allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift." So mündet die Feuerbachsche Religionskritik bei Marx unmittelbar und von Anfang an in revolutionäre Propaganda

aus. Die Revolution ist die direkte Folge des Atheismus. „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“ [16])

Man sieht, daß die Anschauung der Geschichte als eines Naturprozesses, der die menschliche Willkür ausschließt, daß diese materialistische Geschichtsphilosophie doch in dem kategorischen Imperativ zur Revolution endigt. Nach dem eigenen Urteil von Marx kann sie nicht anders auslaufen, weil sie in der Kritik aller Religion entspringt. Er selbst faßt seine Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie zum Schluß in das Resultat zusammen: „Die einzige praktisch mögliche Befreiung Deutschlands ist die Befreiung auf dem Standpunkte der Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt,“ [17]) mit anderen Worten aus Feuerbachs Religionskritik folgt die Revolution. Da für den Hegelianer der Staat auf die Religion gegründet ist, so wird der Kampf gegen ihn geführt, indem seine Grundlage, die Religion, bekämpft wird. Und umgekehrt: mit dem Staat wird auch die Staatsreligion bekämpft, und zwar jede Religion. Marx war Jude, aber Judentum und Christentum sind für ihn innerlich verwandt. Als echter Jude hat er eine Empfindung dafür, daß beide Religionen aus derselben Wurzel gewachsen sind, darum trifft der Kampf gegen das Christentum auch das Judentum. Auch Engels verwahrt sich gegen ein antichristliches Judentum, welches das Christentum angreift und sich dabei eine Polemik gegen das Judentum nicht gefallen lassen will. Mit dem einen steht und fällt auch das andere. In einer Kritik von Thomas Carlyles „Vergangenheit und Gegenwart“ spricht er seinen umfassenden Gegensatz gegen jede Art von Religion entschlossen aus: „Wir wollen alles, was sich als übernatürlich und übermenschlich ankündigt, aus dem Wege schaffen und dadurch die Unwahrhaftigkeit entfernen, denn die Prätension des Menschlichen und Natürlichen, übermenschlich, übernatürlich sein zu wollen, ist die Wurzel aller Unwahrheit und Lüge. Deswegen haben wir aber auch der Religion und den religiösen Vorstellungen ein für allemal den Krieg erklärt und kümmern uns wenig darum, ob man uns Atheisten oder sonst irgendwie nennt.“ [18]) „Wir sehen in der Geschichte nicht die Offenbarung Gottes, sondern des Menschen, und nur des Menschen. . . . Die Frage ist bisher immer gewesen: was ist Gott? Und die deutsche Philosophie hat die Frage dahin gelöst:

Gott ist der Mensch. . . . Es ist keine andere Rettung für ihn, er kann seine Menschheit, sein Wesen nicht anders wiedererobern als durch eine gründliche Überwindung aller religiösen Vorstellungen und eine entschiedene, aufrichtige Rückkehr, nicht zu Gott, sondern zu sich selbst." [19]) Engels beruft sich für diesen seinen Atheismus auf keinen Geringeren als Goethe. „Alles das steht auch in Goethe, dem ‚Propheten', und wer offene Augen hat, der kann es herauslesen. Goethe hatte nicht gern mit ‚Gott' zu tun; das Wort machte ihn unbehaglich. Er fühlte sich nur im Menschlichen heimisch, und diese Menschlichkeit, diese Emanzipation der Kunst von den Fesseln der Religion macht eben Goethes Größe aus." [20]) Auch den Pantheismus Carlyles lehnt Engels als religiöse Befangenheit ab. „Carlyle hat noch Religion genug, um in einem Zustande der Unfreiheit zu bleiben; der Pantheismus erkennt immer noch etwas Höheres an als den Menschen selbst." [21]) Auch dem Pantheismus gegenüber blieb Engels wie Marx bei Feuerbach stehen.

Mit diesem Anschluß an Feuerbach sagten sich die Sozialisten aber auch von Hegel los. Er fiel schon mit seiner Staatslehre. Das Dokument dieser Befreiung von Hegel ist die gegen die Jung-Hegelianer, besonders gegen Bruno Bauer gerichtete Schrift von Marx „Die heilige Familie". Sie zeigt, inwieweit sich Marx durch Feuerbach hat leiten lassen. Sie richtet sich gegen das religiöse und damit gegen das idealistische Element bei Hegel, gegen den Glauben, daß die Idee die Geschichte macht, und daß sie überhaupt etwas Wirkliches ist. Nicht die Wirklichkeit stammt aus der Idee, sondern Ideen und Begriffe aus der Wirklichkeit. Der Idealismus ist eine Träumerei, zu der Marx in scharfen Gegensatz tritt. Der Glaube, daß Ideen die Grundlage der bestehenden Welt sind, ist nichts als verkappte Theologie.[22]) Logisch ist Marx Nominalist und insofern ohne Zweifel nicht unbeeinflußt von Stirner.[23]) Engels fand den Egoismus Stirners konsequenter als den Benthams, „weil Stirner den Einzelnen als Atheist auch über Gott stellt, oder vielmehr als allerletztes hinstellt, während Bentham den Gott noch in nebeliger Ferne darüber bestehen läßt, kurz, weil Stirner auf den Schultern des deutschen Idealismus steht, ein in Materialismus und Empirismus umgeschlagener Idealist, wo Bentham einfacher Empiriker ist".[24]) Diese Charakteristik Stirners spricht unzweifelhaft aus, was den Kommunisten mit ihm gemeinsam war. Deswegen war nach dem Urteil von Engels auch

der Kommunismus die dialektische Folge der Stirnerschen Kritik. „Dieser Egoismus ist so auf die Spitze getrieben, so toll und zugleich so selbstbewußt, daß er in seiner Einseitigkeit sich nicht einen Augenblick halten kann, sondern gleich in Kommunismus umschlagen muß.“ [25]) Eine gewisse Verwandtschaft mit Stirner ist also nicht zu bestreiten. Aber vor allem schloß sich Marx an Feuerbach an. Der hat den Menschen an die Stelle des unendlichen Menschseins gesetzt, die Kritik der Religion vollendet und alle Metaphysik, die nur ein Rest der Theologie ist, überwunden. Er hat durch den Materialismus dem Kommunismus die Bahn gebrochen. Mit entschlossener Klarheit spricht Marx diesen Zusammenhang aus: „Es bedarf keines großen Scharfsinnes, um aus den Lehren des Materialismus von der ursprünglichen Güte und gleichen intelligenten Begabung der Menschen, der Allmacht, der Erfahrung, Gewohnheit, Erziehung, dem Einflusse der äußeren Umstände auf den Menschen, der hohen Bedeutung der Industrie, der Berechtigung des Genusses usw. seinen notwendigen Zusammenhang mit dem Kommunismus und Sozialismus einzusehen.“ [26]) Marx beruft sich auf „die wissenschaftlicheren französischen Kommunisten“, welche „die Lehre des Materialismus als die Lehre des realen Humanismus und als die logische Basis des Kommunismus entwickeln“.[27]) Für ihn beruht also der Kommunismus auf dem Materialismus.

Es ist der historische Materialismus, der sich auf seiner religiösen Kritik aufbaut. Denn der eigentümliche Zug dieses Materialismus besteht darin, daß er auf die Geschichte angewendet wird. Als Hegelianer ist Marx Geschichtsphilosoph, aber da er den Idealismus abgestreift hat, so wird die Geschichtsphilosophie materialistisch. Die geistige Lage der Menschheit wird grundsätzlich aus der wirtschaftlichen begriffen. Das ganze geistige, religiöse und politische Leben beruht auf wirtschaftlicher Grundlage. Als Grundgedanke des kommunistischen Manifestes bezeichnet Engels in der Vorrede von 1883, „daß die ökonomische Produktion und die aus ihr mit Notwendigkeit folgende gesellschaftliche Gliederung einer jeden Geschichtsepoche die Grundlage bildet für die politische und intellektuelle Geschichte dieser Epoche“. Diese Geschichtsphilosophie war die unvermeidliche Folge der materialistischen Weltanschauung. Die leiblichen Bedürfnisse des Menschen sind die ersten und darum auch die letzten und tiefsten Ursachen aller geschichtlichen Entwicklung. Diese Entwicklung ist dialektisch, d. h. sie hat die Form des Kampfes. Aber

der hat wirtschaftliche Ziele und Formen. Mit Schärfe und Spott wird die idealistische wie die christliche Geschichtsanschauung verworfen. Es ist nicht die Idee, die die Geschichte macht; „sie blamierte sich immer, so oft sie mit dem Interesse in Konflikt trat". Nur in Verbindung mit einem Interesse wird sie zu einer Macht. Aber auch die Liebe ist keine Kraft, die die Geschichte bewegt. Sie wird mit ebenso grimmigen Hohn verspottet wie die Idee. Aus der materialistischen Weltanschauung folgt die egoistische Moral mit Notwendigkeit. Es ist freilich der Egoismus einer Klasse. Die Klasseninteressen sind die Motive, welche die Geschichte bewegen.

Die geschichtliche Bewegung nimmt deshalb notwendigerweise die Form des Kampfes an. „Die ganze Geschichte ist eine Geschichte von Klassenkämpfen." [28]) Diese Geschichtsphilosophie ist nichts weniger als pazifistisch. Wie die von den Kommunisten verworfene politische Geschichtsschreibung nur von nationalen Gegensätzen zu berichten vermochte, die in Kriegen zum Austrag kamen, so berichtet diese wirtschaftliche Auffassung der Geschichte nur von Klassenkämpfen, die in Revolutionen explodierten. Der Kampf ist die einzige Form der sozialen Bewegung, weil das egoistische Interesse ihr einziges Motiv ist. Marx und die Seinigen warfen Feuerbach vor, daß er grundsätzlich Individualist sei und sich zum Sozialismus nicht wirklich erheben könne. Aber auch bei Marx selbst ist der Individualismus nicht wirklich überwunden. Man hat längst auf den merkwürdigen Widerspruch aufmerksam gemacht, daß zwar der Ausgangspunkt seines Denkens sozial, das Endziel aber individualistisch sei.[29]) Es ist nicht wirklich Sozialismus, sondern ein Plural-Egoismus. Etwas anderes hat uns ja die tatsächliche Durchführung der Theorie auch nicht gezeigt. Wie könnte es auch anders sein. Die Wirkung muß der Ursache entsprechen. In der Frucht kommt der Same zum Vorschein. Aus dem egoistischen Interesse kann kein wahrhaftiger Sozialismus entstehen, denn aller Egoismus ist seinem Wesen nach individualistisch. Das spricht sich anschaulich in den widerspruchsvollen Gedanken aus, mit denen Engels den Egoismus Stirners zu überwinden suchte. Höchst naiv meint er: es „muß ihm gesagt werden, daß das menschliche Herz von vorne herein unmittelbar in seinem Egoismus uneigennützig und aufopfernd ist. Aus Egoismus sind wir nur deshalb Kommunisten, weil wir erst eine Sache zu unserer eigenen egoistischen Sache machen müssen, ehe wir etwas dafür tun können." [30]) Er bildete sich ein, aus dem Egoismus einen wirklichen Sozialismus ableiten zu können und

warf einem seiner Gegner vor, daß er noch immer „idealistische Flausen" habe. „Daher haßt er auch allen und jeden Egoismus und predigt Menschenliebe usw., was wieder auf die christliche Aufopferung herauskommt. Wenn aber das leibhaftige Individuum die wahre Basis, der wahre Ausgangspunkt ist für unsere „Menschen", so ist auch selbstredend der Egoismus — natürlich nicht der Stirnersche Verstandesegoismus allein, sondern auch der Egoismus des Herzens — Ausgangspunkt für unsere Menschenliebe, sonst schwebt sie in der Luft." [31])

Das waren freilich keine Ideale, aber allzu durchsichtige Illusionen, die deswegen weder eine wissenschaftliche Bedeutung, noch eine praktische Wirkung bekommen haben. Es blieb für Marx dabei, daß der Klassenkampf die einzige Form der wirtschaftlichen und der ausschließliche Inhalt der geschichtlichen Bewegung sei. Die Geschichtsphilosophie war die Frucht und der Stolz des Idealismus. Hier endigte sie in einer flachen und öden Geschichtsanschauung, für die der ganze Reichtum und die Tiefe der Geschichte, die Fülle der Gestalten und die Wucht der Erlebnisse, alle Liebe und alles Glück, alle Arbeit, aller Kampf und alles Leid auf den tierischen Kampf um die Futterplätze herabgedrückt wurde. Engels hat denn auch in der Vorrede zur englischen Übersetzung des kommunistischen Manifestes die Verwandtschaft dieses historischen Materialismus mit dem Darwinismus hervorgehoben: „Dieser Gedanke ist nach meiner Anschauung berufen, für die Geschichtswissenschaft denselben Fortschritt zu begründen, den Darwins Theorie für die Naturwissenschaft begründet hat." Diese materialistische, d. h. im eigentlichen Sinne des Wortes geistlose Geschichtsanschauung wirkte noch weit abstoßender als die materialistische, d. h. ideenlose Naturphilosophie. Denn dieser geschichtliche Kampf war ja nichts anderes als die Verlängerung des Naturgesetzes hinein in die Geschichte. Marx tat sich etwas darauf zugute, ihn als das Naturgesetz der Geschichte erkannt zu haben, denn mit dieser Erkenntnis schien der phantastische, utopische Sozialismus überwunden und zu gleicher Zeit der Vorwurf revolutionärer Brandstiftung widerlegt zu sein. Denn der Philosoph forderte ja nicht, was sein sollte; diese kantische Form des Idealismus glaubte er als Hegelianer überwunden zu haben. Er war Realist, er erkannte das, was war, das Gesetz der Geschichte. Aber dieser Realismus der Hegelschen Geschichtsphilosophie, der es verschmähte, zu bestimmen, was sein sollte und nur aussprechen wollte, was war,

ließ sich festhalten, solange sich der Philosoph wie Hegel auf das Verständnis der vergangenen Geschichte beschränkte und darauf verzichtete, die Zukunft vorauszusagen.[32])

Aber ein Philosoph wie Marx, dessen tiefstes Interesse es war, aus dem Gesetz der vergangenen Geschichte die Zukunft zu bestimmen, ein Philosoph, der sich vermaß, ein Prophet zu sein, konnte es nicht vermeiden, auch wenn er es verschwor, aus dem Beschreiben und Verstehen der vergangenen Geschichte ins Geschichte-machen zu geraten, aus der Urteilsform des Seins in die des Sollens, aus dem Indikativ in den Imperativ, aus dem Begreifen vergangner Bewegungen in das Anstiften künftiger zu verfallen. Zu verfallen, oder, nach seiner eignen Meinung vielmehr aufzusteigen, richtiger: sich zu versteigen. In Wirklichkeit war ja dieser Antrieb zur Tat sein ursprüngliches Motiv, denn das warf er ja von Anfang an den deutschen Philosophen und Kritikern vor, daß sie die Welt nur verstehen, aber nicht verändern wollten, da sie die Kritik nur als Theorie, aber nicht als Tat übten.[33]) Der alte Ruf zur Tat, der den deutschen Idealismus auszeichnete, kehrte wieder.[34]) Die tatlosen Betrachter sind für Marx die deutschen Philister. Diesen Vorwurf warf deswegen einer dieser revolutionären Theoretiker dem andern an den Kopf, und für den Russen Bakunin waren alle deutschen Kommunisten nichts als spintisierende Philister. Aber die ganze Lehre von Marx war in ihrem tiefsten Wesen und in ihrer eigentlichen Absicht Agitation. Er wollte durch seine Theorie die Tat erwecken. Aber er kannte nicht eigentlich die Tat, sondern nur die Untat; denn er kannte sie nur in Form der Revolution. Die praktisch-kritische Tätigkeit ist die revolutionäre Tätigkeit.[35]) Durch sie beweist der Mensch, wie er höchst charakteristisch sagt, die Wahrheit, d. h. die Diesseitigkeit seines Denkens. Ein jenseitig begründetes Denken kann, nach der Meinung eines früheren Idealisten, nur eine Idee hervorrufen, aber keine Tat. Und ein diesseitig begründetes Denken muß von selbst einen revolutionären Charakter tragen. „Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als *umwälzende* Praxis gefaßt und rationell verstanden werden." Nachdem Feuerbach die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufgelöst hat, bleibt die Hauptsache noch zu tun. „Diese selbst (nämlich die weltliche Grundlage der religiösen Welt, d. h. die wirtschaftliche Lage) muß in ihrem Widerspruch verstanden und sodann durch Beseitigung des Widerspruchs *praktisch revolutioniert* werden."[36]) Diese im Jahr 1845

geschriebenen Worte sprechen das revolutionäre Ziel seiner Theorie aus. Dieses Ziel wird wieder echt hegelsch dadurch erreicht, daß die angeblich naturnotwendige revolutionäre Bewegung durch die philosophische Theorie der Masse zum Bewußtsein gebracht wird. So bekommt denn doch die Idee schöpferische oder vielmehr zerstörende Macht in der Geschichte. Die Geschichte bleibt schließlich doch kein reiner Naturprozeß, in welchem Ideen keine bewegende Kraft haben.[37])

Hier tritt denn auch der Imperativ, das Sollen, wieder auf, welches in dieser materialistischen Geschichtsphilosophie, wie auch schon in der Hegelschen Form des Idealismus eigentlich keine Stelle mehr haben sollte. Der neue wirtschaftliche Zustand stellt sich nicht von selber ein. Ein Bewußtsein und ein Wille, und zwar ein gemeinsamer Wille muß entstehen, der ihn sich zum Ziele setzt. Schon in der Idee der naturnotwendigen Entwicklung der Geschichte zur Revolution hin liegt versteckt und doch nicht verdeckt die Aufforderung zur Tat, d. h. zur Revolution. Es ist klar: der idealistische Rest in Marxens Lehre ist zugleich der revolutionäre Gärungsstoff, der in ihr liegt. Die Theorie selbst wird zur Agitation. Die Freiheit kommt nicht von selbst und auch nicht von außen, die Masse muß sich durch den Klassenkampf selbst befreien. Die Nötigung dazu liegt in den wirtschaftlichen Verhältnissen, aber ausgelöst wird die revolutionäre Tat nur durch die revolutionäre Theorie, d. h. durch die Philosophie. „Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen . . . Die Philosophie kann nicht verwirklicht werden, ohne die Aufhebung des Proletariats. Das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.“ [38]) Das Selbstbewußtsein der Arbeiterschaft wird mächtig gesteigert, indem sie zur vollstreckenden Gewalt der gesetzgebenden Philosophie ernannt wird. Dieser Rang entspricht zugleich ihrem Freiheitsgefühl, denn es ist ja nicht die Religion und die unvermeidlich mit ihr verbundene Autorität, sondern es ist die Philosophie und damit die Vernunft, in deren Namen sie sich anschickt, die Welt zu verbessern. Die bürgerliche Weltordnung ruhte auf der Religion. Nachdem diese zerstört ist, wird die neue Weltordnung auf den Fels der Philosophie gegründet, und die Pforten des Himmels werden sie nicht überwältigen, denn der Himmel ist als eine Fata Morgana erkannt.

Der idealistische Glaube an die Macht der Philosophie und der Stolz auf diese Macht kehrt in naivster Form wieder. Die Wissen-

schaft ist der Ersatz für die verworfene Religion. Die Sozialisten fühlen sich als Zionswächter der Wissenschaft. Wie in der idealistischen Philosophie bei Humboldt und Hegel die Idee sich nur durch die Leidenschaft verwirklicht, so hat auch Marx die Macht der Leidenschaft nicht vergessen. Aber wenn bei den Idealisten die Leidenschaft die großen Männer ergreift, so fährt sie bei Marx in die Massen hinein und reißt sie zur revolutionären Tat fort. Hier gibt es keine großen Männer, die als Helden das Volk führen, und die Masse kennt keinen Ehrgeiz. Die Leidenschaft, die sie treibt, ist schließlich nur der Hunger. Aber um ihr wirtschaftliches Ziel zu erreichen, muß sie zunächst als Etappe auf dem Wege das politische Ziel durchsetzen, die Demokratie. Dies Ziel verbindet die sozialistische Revolution mit der liberalen Revolution der Bourgeoisie. Ist es erreicht, so folgt der Endkampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie um die Abschaffung der bürgerlichen Form des Eigentums, nämlich des Privateigentums, des Kapitals. Mit ihm fällt die bürgerliche Form der Familie, der Ehe und der Erziehung, die ganze bürgerliche Moral, denn sie beruht auf dem Privateigentum. „Die Gesetze, die Moral, die Religion sind ebenso viele bürgerliche Vorurteile, hinter denen sich ebenso viele bürgerliche Interessen verstecken.“ [39]) Das letzte Ziel der Revolution ist der Sturz der alten Moral, besonders der alten Familien-Moral, deren Gegenstück die Prostitution und der Ehebruch ist. Der Kampf ist schließlich ein Kampf gegen die Urzelle des Volkslebens, gegen die Familie.

Es liegt im Wesen dieses Kampfes, daß er international ist. An die Stelle der nationalen Kämpfe tritt der Klassenkampf, der die Arbeiterschaft verbindet und die Nationen spaltet. Und zwar erwarteten die Verfasser des kommunistischen Manifestes den Ausbruch des Entscheidungskampfes in Deutschland: „Auf Deutschland richten die Kommunisten ihre Hauptaufmerksamkeit, weil Deutschland am Vorabend einer bürgerlichen Revolution steht.“ Das war im Anfang des Jahres 1848. Wie die Demokratie in diesem Kampfe eine Etappe ist, so ist auch die Stärkung der Staatsmacht ein Durchgangsstadium. Denn durch die Demokratie erobert das Proletariat die politische Macht und gebraucht sie zur gewaltsamen Durchführung des Kommunismus. Die Voraussetzung für diese Taktik ist der rechtlich allmächtige Staat. Noch einmal, zum letzten Mal, taucht der antike, von Hegel erneuerte Staatsbegriff wieder auf, aber nur um das kommunistische Wirtschaftsideal zu verwirklichen, und dann auf immer

zu verschwinden. In der alten Ordnung der Dinge hält der Staat die bürgerliche Gesellschaft zusammen, in der neuen Weltordnung steht die bürgerliche Gesellschaft über dem Staat. Das Verhältnis von Staat und Gesellschaft kehrt sich um. Indem der Hegelsche Idealismus fällt, fällt auch seine Staatslehre. Das Ziel der Geschichte ist nicht der Staat, sondern die Gesellschaft. Damit kehrt sich auch das Verhältnis von Recht und Gesellschaft um. Nicht die Gesellschaft beruht auf dem Recht, sondern das Recht auf der Gesellschaft.

Eben wegen dieser Auflösung des Staates und des geltenden Rechtes kann das Ziel nur auf revolutionärem Wege erreicht werden. Mit Reformen ist nicht zu helfen. Sie erhalten die Wirtschaftsordnung nur, die doch aufgehoben werden muß. Ebensowenig kann ein christlicher Sozialismus helfen, denn er ergänzt die kapitalistische Wirtschaftsordnung nur durch Wohltätigkeit und Bettel. Die dialektische Methode fordert die Revolution: Denn indem die kapitalistische Wirtschaftsordnung sich vollendet, schlägt sie in die Verneinung des Kapitalismus — in Kommunismus um. Dieses Umkippen ist eben die Revolution. Daher schließt das kommunistische Manifest mit den vielberufenen Worten: „Die Kommunisten verschmähen es, ihre Ansichten und Absichten zu verheimlichen. Sie erklären es offen, daß ihre Zwecke nur erreicht werden können durch den gewaltsamen Umsturz aller bisherigen Gesellschaftsordnung. Mögen die herrschenden Klassen vor einer kommunistischen Revolution zittern, die Proletarier haben nichts in ihr zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen. Proletarier aller Länder vereinigt euch!"

Damit kommt denn auch der scheinbar überwundene, utopische Sozialismus am Schluß wieder zum Vorschein: Das Ideal der Freiheit verwirklicht sich nicht zu jeder Zeit in der Geschichte, sondern es liegt als Ziel an deren Ende. Wenn dieses Ideal zur Wirklichkeit geworden ist, so ist das Ziel der Geschichte erreicht: das goldene Zeitalter ist da, das Paradies ist wieder auf die Erde gekommen. Diese Utopie verband sich zwanglos mit Hegels Geschichtsphilosophie. So gut wie sein Meister sieht Marx an seinem Horizont, jenseits der Verwirklichung seiner Philosophie das Ziel und Ende der Geschichte. Wie in dem revolutionären Grundzug, so verrät sich auch in dem utopistischen Ziel die nicht überwundene idealistische Grundlage seines Denkens. Dieser utopische Zug kommt im kommunistischen Manifest deutlich zum Vorschein: „Wenn das Proletariat im Kampf gegen die Bourgeoisie sich notwendig zur Klasse vereint, durch eine Revolution

sich zur herrschenden Klasse macht und als herrschende Klasse gewaltsam die alten Produktionsverhältnisse aufhebt, so hebt es mit diesen Produktionsverhältnissen die Existenzbedingungen des Klassengegensatzes, die Klassen überhaupt und damit seine eigene Herrschaft als Klasse auf. An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist." Das Ende dieser Philosophie ist zugleich das Ende aller Dinge.

2. Ferdinand Lassalle.

Für Marx bildete Feuerbach die Brücke zwischen Idealismus und Sozialismus. Aber der Idealismus ist auch ohne dieses Bindeglied in revolutionären Sozialismus übergegangen. Der Träger dieser Bewegung war Ferdinand Lassalle. Sein Denken und Wirken läßt sich nicht als logische Folge aus einem wissenschaftlichen Prinzip verstehen, wie das vielleicht bei Marx möglich ist. Die Einheit der scheinbar widersprechenden Elemente, die sich in seinem Leben verbinden, liegt nicht in einem System, sondern in seiner Persönlichkeit.[1]) Er war ein „Mensch mit seinem Widerspruch" und nur aus der Coincidentia oppositorum in dieser Persönlichkeit läßt sich sein Denken und Handeln verstehen. Er war eine komplizierte Persönlichkeit, demagogisch und aristokratisch, buhlend um die Gunst der Massen, der Großen und der Frauen, wollte er zugleich ein Gelehrter, ein Volksredner, ein Dichter, ein Mann der großen Welt, ein Liebling der Frauen sein.

Lassalle war, wie Marx, ein Jude. Sein Volkstum hat sich auch in seinem Denken so wenig wie in dem von Marx verleugnet. Bis in die Gegenwart hinein ist der jüdische Einschlag in der deutschen Sozialdemokratie nicht zu verkennen. Der revolutionäre Grundzug bei Lassalle wie bei Marx stammt aus der Stimmung und Verstimmung der Judenschaft, die sich unterdrückt fühlte. Aber auch sonst trägt Lassalle in Art und Unart die Züge des Juden deutlich ausgeprägt auf dem Gesicht. Er selbst bekannte sich zu seinem Judentum mit einem widerspruchsvollen Gemisch von Empfindungen. Er schämte sich seiner Abstammung und kokettierte doch mit ihr wie sein Freund H. Heine. Mehr wie einmal sprach er seine Abneigung gegen seine Volksgenossen in scharfen Worten aus. „Ich liebe die Juden durchaus nicht, ja im allgemeinen verabscheue ich sie," schrieb er an Sophie Sontzeff. Er gehörte zu den Juden, die sich durch die

moderne deutsche Philosophie schon in der Jugend vom Mosaismus und Talmudismus losreißen ließen.[2]) Kaum war er mit Hegel bekannt geworden, so eignete er sich dessen Urteile über das Judentum in der Philosophie der Geschichte an.[3])

Der irreligiöse, antichristliche Zug, der selten ausgesprochen, aber doch deutlich sein Wirken durchzieht, stammte bei ihm nicht, wie bei Marx, aus der atheistischen Philosophie Feuerbachs, sondern aus dem mit der Religion der Väter zerfallenen modernen Judentum, welches sich an die Hegelsche Schule anschloß. „Ich trage," schrieb er in dem Werbebrief an Sophie, „ebensowenig von der christlichen wie von der jüdischen Religion im Herzen." Wenn er seine antichristliche Gesinnung nicht so schroff wie Marx öffentlich bekannte, so lag das daran, daß der praktische Agitator kühl und klug, mit diplomatischer Verschlagenheit unnötige Konflikte vermied. So offen wie Marx von „seinem spezifischen Widerwillen gegen das Christentum" redete, sprach Lassalle nicht.[4]) Feuerbach hat philosophisch keinen tiefergehenden Einfluß auf ihn ausgeübt. Er hat ihn an Gott irre gemacht, aber nicht an Hegel.[5]) Der antichristliche Zug bei Lassalle äußerte sich nicht in der Sprache Feuerbachs, sondern in der Begriffswelt Hegels: „Es gibt für die neue Philosophie, für meine Philosophie nur eine Religion, nur eine berechtigte Gottesidee, d. i. die Selbstrealisation und Vollziehung des Willens." Lassalle sagt: „Ich bin Gott" und fühlte sich als „Priester des Gottes, der ich selber bin".[6]) Dabei tat er sich etwas darauf zu gute, daß in seinem Urteil der Protestantismus weit schlechter wegkam als der Katholizismus,[7]) wie das bei so vielen religiös gleichgültigen Gebildeten bis heute der Fall ist, bei Lassalle zugleich ein Vorzeichen der Stellung seiner Partei zur Politik der katholischen Kirche. Er wollte es mit dem Bischoff Ketteler ebensowenig verderben wie mit Bismarck, und religiöse Fragen waren ihm zu gleichgültig, als daß er ihretwegen seine Agitation hätte erschweren mögen. Aber von Anfang an warf er mit seiner väterlichen Religion auch allen Gottesglauben von sich. „Der Name Gottes ist ein Schall, der kein Echo mehr findet."[8]) Man kann sagen, daß ein gewisser Fanatismus gesetzlicher Gerechtigkeit, wie sie dem Juden durch seine Religion eingeprägt wird, den positiven Kern seiner zahlreichen Rechtshändel, aber auch das Ideal sozialer Gerechtigkeit das echte Motiv seiner sozialistischen Agitation bildete. In der Advokatenberedsamkeit, mit der er seine Sache vertrat, zeigt sich die rabu-

listische Spitzfindigkeit des talmudisch geschulten Juden. Dabei spricht sich in seiner ganzen politischen Tätigkeit weniger die Liebe zum Volk und der Fanatismus der Gerechtigkeit als ein versengender Haß gegen seine politischen und persönlichen Gegner von seinem ersten öffentlichen Auftreten bis zu seinem unglücklichen Ende aus. Er verfolgt seine Ziele mit dem niemals verglühenden Eifer und seine Gegner mit der unersättlichen Rachsucht des Juden. In seiner Leidenschaft übertraf er in unflätigem Keifen alle seine Genossen. Man hört die schrillen Töne aus dem Ghetto wieder.[9]) Seine Rechts- und Liebeshändel betreibt er mit derselben unermüdlichen Tatkraft, in die er seine ganze Persönlichkeit legte, wie seine politische Agitation. Ein rastloser Tatendrang, der nach Geltung strebte, durchstürmte sein Leben. Von Jugend an hat er die Neigung, anspruchsvoll hervorzutreten und sich zur Geltung zu bringen, sich an hochstehende Männer ungerufen heranzudrängen unter dem Vorwande, für Unterdrückte einzutreten, mit einem ausgesprochenen Bedürfnis, sich wichtig zu machen.[10]) Aus dieser Neigung entsprangen die Prozesse, die ihm Jahre seines Lebens kosteten.

Der Grundzug seines Wesens war ein hochgespanntes Selbstbewußtsein. Neben dem brennenden Ehrgeiz im großen Stil, den Bismarck ihm nachrühmte, fehlte die kleine Eitelkeit nicht. Sein Selbstbewußtsein ist das einheitliche Motiv seiner scheinbar zersplitterten Tätigkeit, besonders von Anfang seiner wissenschaftlichen Schriftstellerei an: „Wie ich mein Werk geschrieben habe, bin ich ein gemachter, weltberühmter Mann.... Warum sollte ich damit zögern, in das Licht meines Ruhmes herauszutreten?“ [11]) Er wollte alles sein und können. „Der größte Gelehrte, tiefste Denker, genialste Forscher, außerdem Don Juan und revolutionärer Kardinal Richelieu,“ wie Marx hinter ihm herspottete. Er wollte von sich reden machen und die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich lenken, sei es durch wissenschaftliche Leistungen, sei es durch politische Agitation oder durch Aufsehen erregende Prozesse.

Zunächst begann er, ganz wie Marx, als Gelehrter und zwar als Philosoph. Auch dieser Begründer der deutschen Sozialdemokratie ging weder aus der Arbeiterschaft, noch aus den Kreisen der Unternehmer, sondern aus der Schule der Philosophie hervor. Mit leidenschaftlichem Eifer ergriff er als junger Mann die hegelsche Philosophie. „Diese Philosophie trat an mich heran und sie gebar mich wieder und von neuem im Geiste. Diese geistige Wiedergeburt gab mir

alles, gab mir Klarheit, Selbstbewußtsein, gab mir zum Inhalt die absoluten Mächte des menschlichen Geistes, die objektiven Substanzen der Sittlichkeit, der Vernunft usw., kurz, sie machte mich zu der sich selbsterfassenden Vernunft, zum selbstbewußten Gott." [12]) Sobald er mit Hegel bekannt wurde, sah er in dessen Philosophie den gründlichen Sturz der alten Weltanschauung und die „Wiedergeburt der Welt". Seine Briefe, selbst an seine Mutter, wurden zu langatmigen Wiedergaben der neuen Erkenntnis. Sein ursprüngliches Ziel war, so gut wie das von Marx, die Laufbahn des Gelehrten, und er hat dadurch den theoretischen Zug, der der deutschen Sozialdemokratie bis heute anhaftet, auch seinerseits bestärkt. Journalist war er nicht, aber er stand der Presse nahe genug, um ihre Sünden zu kennen. Niemand hat sie mit so schonungsloser Schärfe an den Pranger gestellt wie Lassalle. Der aristokratische Zug des Gelehrten blieb diesem Demagogen eigen. Er hatte den Ehrgeiz, ein Mann der Wissenschaft zu sein und bekannte sich zu diesem Ideal in der großsprecherischen Form, die ihm eigen war: „Schon seit einigen Jahren erfreue ich mich in der Gelehrtenwelt eines sehr großen Rufes, welcher fortwährend wächst. Alle Berühmtheiten, die wir haben, Humboldt und Böckh, haben mich mit dem Namen ihres Freundes beehrt. Mein Ruf wird sich noch viel und immer mehr vergrößern, sowohl durch die Nachwirkung schon erschienener, als durch noch zu veröffentlichende Arbeiten." In der Tat interessierte sich Alexander von Humboldt für ihn, und sein Lehrer, der große Philologe Böckh, verfaßte seine Grabschrift, in der er ihn als Denker und Kämpfer feierte. In seiner Korrespondenz finden sich außer diesen beiden noch Namen wie Strauß, Lepsius, Th. Vischer, Trendelenburg, Mommsen, Gneist, Rosenkranz. Lassalle hatte einen ausgesprochen theoretischen Zug. Seine Briefe schwellen immer wieder zu umfangreichen Abhandlungen an. Jede Sache bekommt unter seiner Feder einen theoretischen Zug, seine politische Korrespondenz so gut wie seine Erotik. Auch als Verführer spricht er die sophistische Sprache der Hegelianer. Die zudringlichen Anträge, mit denen er den Opfern seiner Leidenschaft naht, werden aus seiner monistischen Moral begründet: weil Leib und Seele eins sind, so muß der Liebe die Hingebung folgen.

Aber auch als Dichter ist er vor allem ästhetischer Theoretiker. Der heutige Leser ist nicht weniger erstaunt als Marx, wenn ihm zugemutet wird, viele Seiten lange theoretische Erörterungen über

das Wesen des Tragischen zu lesen, um darin die Theorie der Revolution zu finden. Auch in dieser Neigung zu ästhetischen Theorien ist Lassalle ein echter Jünger der idealistischen Kunst und Philosophie.[13]) Als Mann der Wissenschaft nahm Lassalle das Programm von Marx auf, die Wissenschaft in das Volk zu bringen. Die Idee des Sozialismus, daß die Wissenschaft beim Volke die Religion ersetzen müsse, verbindet sein wissenschaftliches und sein politisches Wirken. Er erklärte seine wissenschaftliche Tätigkeit aus seiner politischen Absicht: Wissenschaft und Freiheit hängen innerlich zusammen. „Wir Deutsche haben uns nun einmal auf diesem Wege unsern Freiheitsbegriff erzeugt." Er wollte sich deswegen durch wissenschaftliche Leistungen empfehlen. Er hielt es für nützlich, „da wir einmal ein theoretisches Volk sind, wenn ich mich bei den Theoretikern unserer Nation in einen gewissen Respekt setze".[14]) Im Unterschiede von dem Ernst, mit dem Marx arbeitete, wollte Lassalle zeigen, daß er neben allem andern auch die Wissenschaft beherrsche. Er sprach seine Ziele vor dem Berliner Kriminalgericht aus in einer Verteidigungsrede gegen die Anklage, die besitzlosen Klassen zum Haß und zur Verachtung gegen die Besitzenden öffentlich angereizt zu haben: „Dies gerade ist die Größe der Bestimmung dieser Zeit . . ., die Wissenschaft an das Volk zu bringen." Er sprach nicht mit dem trockenen Ernst von Marx, sondern mit rhetorischem Schwung und pathetischer Phrase, die ihm eigen war, und er fühlte sich dabei als Jünger Fichtes. „Zwei Dinge allein sind groß geblieben in dem allgemeinen Verfall, der für den tieferen Kenner der Geschichte alle Zustände des europäischen Lebens ergriffen hat, zwei Dinge allein sind frisch geblieben und fortzeugend mitten in der schleichenden Auszehrung der Selbstsucht, welche alle Adern des europäischen Lebens durchdrungen hat: die Wissenschaft und das Volk, die Wissenschaft und die Arbeiter! Die Vereinigung beider allein kann den Schoß europäischer Zustände mit neuem Leben befruchten. Die Allianz der Wissenschaft und der Arbeiter, dieser beiden entgegengesetzten Pole der Gesellschaft, die, wenn sie sich umarmen, alle Kulturhindernisse in ihren ehernen Armen unterdrücken werden —, das ist das Ziel, dem ich, solange ich atme, mein Leben zu weihen beschlossen habe!"

Hier trat die Wissenschaft an die Stelle der Religion. Ihre Freiheit bestand für Lassalle darin, daß die öffentliche Vertretung des Atheismus durch das protestantische Prinzip der freien Forschung gestattet ist. „Selbst das Dasein Gottes war vor der Lehre der

Wissenschaft nicht geschützt. Sie konnte frei, sie kann noch heute frei ... ihre Beweise gegen seine Existenz führen." [15]) Kein Zweifel, daß Lassalle damit sein eigenes Glaubensbekenntnis aussprach. Er hat auch seinerseits mit dieser Auffassung der wissenschaftlichen Aufgabe der deutschen Sozialdemokratie ihr Gepräge gegeben. Wie er als Hegelianer begann, so ist er Alt-Hegelianer geblieben —, weder schloß er sich an die Berliner Jung-Hegelianer, noch später an die Pariser Sozialisten an. Auch Feuerbach gewann keinen Einfluß auf ihn, und der materialistischen Geschichtsphilosophie von Marx und Engels hat er sich niemals angeschlossen. Er war und blieb ein Idealist, ein Schüler Hegels und Fichtes. Der „alte Hegel" blieb seine Autorität. Er blieb ihm gegenüber im Unterschied von Marx kritiklos. Marx konnte ihm schreiben: „Ich hätte gewünscht, in dem Buche selbst (über Heraklit) kritische Andeutungen über dein Verhältnis zur Hegelschen Dialektik zu finden. So sehr diese Dialektik unbedingt das letzte Wort aller Philosophie ist, so sehr ist es andrerseits nötig, sie von dem mystischen Schein, den sie bei Hegel hat, zu befreien." [16]) Dieser mystische Schein war der Idealismus. Lassalle behielt ihn bei. Er fühlte sich „von dem geschichtlichen Leben, d. h. von Gott selber, geschult". [17]) Hegelianer ist er auch bis zum Schluß geblieben. Hieran und nicht an den persönlichen Händeln lag es, daß Marx und Engels niemals mit ihm einig waren und schließlich mit ihm brachen. Der tiefste Grund dieser Spannung war nicht persönlicher, sondern grundsätzlicher Art.

Das Thema der Geschichte war für Lassalle wie für Hegel die Verwirklichung der Freiheitsidee. Und auch für ihn verwirklicht sich die Freiheit im Staate. Die Staatsidee Fichtes und Hegels blieb für Lassalle die Grundlage seiner Politik. Er konnte das Bekenntnis ablegen, daß aus ihr „alle in diesem Jahrhundert gemachten Fortschritte stammen und weiterstammen werden". [18]) Mit diesem Staatsgedanken wandte er sich vom Liberalismus ab. Dessen Staatsidee, nach welcher die Aufgabe des Staates der Schutz der persönlichen Freiheit und des Eigentums des einzelnen ist, verspottete Lassalle als Nachtwächteridee. Für ihn war im Staat Recht und Moral, Vernunft und Freiheit verwirklicht. Der Zweck des Staates war ihm „die positive Entfaltung und fortschreitende Entwicklung des menschlichen Wesens". Für den antiken Ursprung dieser Idee berief er sich auf seinen Lehrer Böckh: „Der Staat ist die Einrichtung, in welcher die ganze Tugend der Menschheit sich verwirklichen soll." Er schied sich aber

damit auch von Marx und Engels, denn für sie löst sich der Staat schließlich in der Gesellschaft auf. Seine Politik hatte deswegen nicht internationale, sondern ausgesprochen nationale Ziele. Und darum gab es für ihn auch einen Punkt, in dem er sich mit Bismarck berührte und meinen konnte, sich mit ihm zu verständigen. Um so mehr trennte ihn dieser aus seiner Jugend festgehaltene Idealismus von seinen durch Feuerbachs Kritik hindurchgegangenen Genossen.

Ein revolutionärer Zug lag gleichwohl von Anfang an in seiner Auffassung des Idealismus. Nichts anderes zog ihn auch zu Heraklit. Er glaubte in ihm seinen Meister Hegel wiederzuerkennen, denn er hatte ja die beständige Bewegung, den Protest gegen alle Ruhe und jeden Stillstand, den Fortschritt des ewigen Werdens verkündigt. Lassalle glaubt hierin die hegelsche Idee des Werdens, die Einheit von Sein und Nichtsein und den paradoxen Satz: „Nur das Nichtsein ist" wiederzuerkennen. Ihn begeisterte diese Metaphysik, weil er in ihr den Grundsatz der beständigen Revolution als Weltgesetz ausgesprochen fand. Es lag darin ein Gegensatz gegen jede konservative Praxis. Jeder dauernde Bestand der Dinge schien hier als Täuschung durchschaut. Es war als Grundsatz erkannt, daß es nichts Beharrendes gibt. Jeder bestehende Zustand muß einmal aufgehoben und durch einen neuen höheren abgelöst werden. Das war Hegels Geschichtsphilosophie, und es war zu gleicher Zeit das Prinzip der Revolution. Von Anfang an faßte er Hegels Philosophie revolutionär auf. Die Fleischwerdung Gottes ist die Revolution.[19]) Er erwartete sie deswegen mit der Sicherheit einer logischen Notwendigkeit. Die Erhebung des französischen Volkes 1789 und der deutsche Bauernaufstand von 1525 waren in seinen Augen keine wirkliche Revolution.[20]) Sie galten ihm nur als Etappen auf dem Wege zur sozialen Revolution. Denn die französische Revolution hatte politische Motive und die deutsche Revolution von 1525 hatte nur Reformen zu ihrem Ziel.[21]) Ebensowenig erkannte er einen wirklich revolutionären Charakter in den Ereignissen von 1848. Die wahrhaftige soziale Revolution erwartete er erst.[22]) Denn, wenn auch Lassalle nicht als Sozialist begann, politisch radikal war er von Jugend auf durch den Einfluß seiner Volksgenossen Heine und Börne. Zu denen zogen ihn die Dichterträume, die ihn ebenfalls Zeit seines Lebens verfolgt haben.

Denn als ein Epigone des Idealismus wollte er nicht nur ein Gelehrter werden, sondern sein Ehrgeiz trieb ihn auch, nach dem Lorbeer des Dichters zu trachten, aber nicht zum Dichter machte ihn

Heine, sondern zum radikalen Revolutionär. Unzweifelhaft waren die beiden wahlverwandt. Heine durchschaute seinen Stammesgenossen und hat ihn vielleicht am schärfsten charakterisiert. „Herr Lassalle ist nun einmal so ein ausgeprägter Sohn seiner Zeit, die nichts von jener Entsagung und Bescheidenheit wissen will, womit wir uns mehr oder minder heuchlerisch in unserer Zeit hindurchgelungert und hindurchgefaselt haben. Dieses neue Geschlecht will genießen und sich geltend machen im Sichtbaren; wir, die Alten, beugten uns demütig vor dem Unsichtbaren, haschten nach Schattenküssen und blauen Blumengerüchen, entsagten den Elementen und waren doch vielleicht glücklicher als jene harten Gladiatoren, die so stolz dem Kampftode entgegengehen." An Lassalle selbst schrieb Heine: „Wohl haben Sie das Recht, frech zu sein. Wir andern usurpieren nur das göttliche Recht, dies himmlische Privilegium. In Vergleichung mit Ihnen bin ich doch nur eine bescheidene Fliege." Die anmaßende Frechheit, die Lassalle von Jugend auf von Eltern, Lehrern, Freunden und Feinden immer wieder bescheinigt worden ist, war in der Tat ein moderner Zug des jungen Deutschland, ein tatsächlicher Protest gegen die christliche Demut, in der das deutsche Volk erzogen war. Er stellte sich grundsätzlich und tatsächlich bis in die Gegenwart hinein überall mit den antichristlichen Tendenzen zusammen ein. Bei Lassalle war dieser Charakterzug unzweifelhaft der persönliche Grund seiner revolutionären Widerspenstigkeit.

Mit scharfer Witterung fand er deswegen den revolutionären Zug im deutschen Idealismus heraus. Es ist bezeichnend, daß nicht das soziale Elend in seiner Heimatprovinz Schlesien, auf welches sich zu Anfang der vierziger Jahre die öffentliche Aufmerksamkeit richtete, den jungen Lassalle tiefer berührte und in die Arme des revolutionären Sozialismus trieb, wenngleich er in dem Aufstand von 1844 in Schlesien den Anfang der Revolution freudig begrüßte.[23]) Als echter deutscher Gelehrter wurde er durch die literarische Schilderung außerdeutscher Zustände und durch wissenschaftliche Einflüsse, die von Lorenz von Stein und Marx ausgingen, zum Sozialisten. Aber seine revolutionäre Geschichtsauffassung schöpfte er unmittelbar aus dem deutschen Idealismus. Dieser selbst ist nach seiner Auffassung in seinem tiefsten Wesen revolutionär. Der revolutionäre Zug des Idealismus liegt darin, daß seine Geschichte eine fortschreitende Befreiung des Ich ist. „Die Idee der absoluten Berechtigung aller Subjektivität ist das Prinzip der Revo-

lution," „Die absolute Persönlichkeit ist das treibende Rad in der Geschichte".[24]) Die objektive Außenwelt drängt sich selbständig und gesetzgebend dem Selbstbewußtsein auf. Der Idealismus ist die Emanzipation des Selbstbewußtseins vom objektiven Sein. Das Ich, die Subjektivität, erhebt sich über das Objektive und gibt ihm das Gesetz. Diese Bewegung beginnt mit Kant. Die Erkenntnis Kants, daß nicht die Dinge dem Verstand, sondern der Verstand den Dingen das Gesetz vorschreibt, ist der revolutionäre Keim, der im Idealismus liegt. „Es ist eine entgötterte Welt, zu welcher dies vernünftige und beseelte All geworden ist." Lassalles philosophische Erstlingsschrift trug deshalb das höchst charakteristische Motto: „Denn ein Rebell von Haus aus ist der Geist."[25]) Die revolutionäre Befreiung, die mit Kant anhebt, vollendet sich mit Fichte, denn erst bei ihm gibt das Ich nicht nur sich selbst und der Welt das Gesetz, sondern es schafft die Welt. „Es hat nichts Realität als das Ich und das von ihm Gesetzte." Es ist klar, daß die revolutionäre Befreiung, welche im Idealismus liegt, in ihrem tiefsten Grunde eine Befreiung vom Gottesglauben ist. Insofern deckt sich Lassalles Auffassung des Idealismus durchaus mit der von Heine, mit dem er den Gegensatz gegen „den schwindsüchtigen Idealismus der Transzendenz" teilte und der ihm als Typus des Zeitalters des zerrissenen Bewußtseins galt,[26]) aber sie deckte sich auch mit der von Feuerbach in dessen „Philosophie der Zukunft".

Hat sich also Lassalle auch nicht an Feuerbachs Materialismus angeschlossen, so hat er doch die atheistische Deutung des Idealismus durchaus geteilt und zum Ausgangspunkt seiner revolutionären Geschichtsanschauung gemacht. Diese theoretische Revolution ist für Lassalle das Verdienst des deutschen Volkes. Der Idealismus ist die deutsche Metaphysik im Unterschiede vom französischen und britischen Positivismus. Die Philosophie der Geschichte ist die Arbeit des deutschen Geistes. Sie besteht in der Erkenntnis, daß die Geschichte die Entwicklung der Menschheit zur Freiheit ist. Damit hat das deutsche Volk die Aufgabe erhalten, das Reich der Freiheit zu entwickeln. Das geschieht zunächst spekulativ. Die Deutschen sind das Volk des theoretischen Idealismus. Ihr Vorzug und ihre Aufgabe ist vor allem die theoretische Bewältigung der Welt. Aber diese hat einen durchaus praktischen Zweck. Sie soll die ganze menschliche Ordnung der Dinge gestalten. Das ist das Eigentümliche des deutschen Geisteslebens, daß hier die Metaphysik

nationale und politische Bedeutung gewinnt. „Die deutsche Metaphysik erweist sich als das innerste und typische Gesetz, welches der gesamten deutschen Geschichte gegeben ist, als das vorbildliche Gesetz, welches auch Gestalt und Inhalt, Weg und Ziel unserer realen, politischen Entwicklung bereits in sich enthält.“ [27]) Lassalle urteilt also wie Heine: Der deutsche Idealismus ist die wissenschaftliche Vorbereitung der Revolution. Sie ist in Deutschland, im Unterschied von der englischen und französischen Geschichte, entsprechend dem Charakter des deutschen Volkes, Idee, ehe sie Tat ist. In Deutschland entsteht aus dem Begriff des Volkes das Volk, aus der Metaphysik die Geschichte. In dem Glauben an diese schöpferische Macht der Idee ist Lassalle mit Bewußtsein Idealist geblieben. Darum blieb er auch national, und der Staatsbegriff blieb sein höchstes Ideal. Weil Marx Materialist wurde, so wurde sein politisches Ziel international. Weil Lassalle Idealist war, so blieb er auch national. Denn der Idealismus war für ihn die Philosophie des deutschen Volkes.

Trotzdem war seine Geschichtsanschauung revolutionär. Als Schüler von Marx deutete er die idealistische Geschichtsanschauung im revolutionären Sinne. Auch er sieht die Revolution nicht erst in Putschen, oder, wie er in seiner Verteidigungsrede sagt, in geschwungenen Heugabeln. „Eine Revolution machen wollen, ist die Torheit unreifer Menschen.“ „Etwas anderes ist es, im Namen der Idee eine ideenverlassene Wirklichkeit aufzuheben.“ [28]) Diesem Verständnis der Revolution sollte auch sein Drama: Franz von Sickingen, dienen. In langatmigen theoretischen Auseinandersetzungen hat er Marx und Engels gegenüber das Wesen der Revolution in einer ästhetischen Theorie der Tragödie entwickelt.[29]) Die eigentliche Triebkraft der Revolution besteht in der Begeisterung, die die unmittelbare Gewißheit von der Allmacht der Idee erweckt. Die Massen brauchen eine solche leidenschaftliche Hingabe an eine extreme Idee, die mit radikalem, abstrakten Idealismus ohne Rücksicht auf ihre praktische Durchführbarkeit verfolgt wird. Darin, daß der realistische Verstand sie durch Anpassung an die gegebenen Verhältnisse mit diplomatischer Klugheit durchsetzen will, besteht die tragische Schuld und auf ihr beruht das Scheitern jeder Revolution — auch der Revolution von 48 fügte Marx bestätigend hinzu. Die tragische Schuld ist der in jeder Revolution wiederkehrende Konflikt der realistischen Politik mit dem idealistischen Fanatismus — eine Diagnose, die sich in der Geschichte seiner eigenen Partei bestätigt hat. Revolutionäre dürfen keine Politiker, sie müssen

unpolitische radikale Idealisten sein; werden sie zu Politikern, so verlassen sie die Bahn der Revolution. Der Darstellung dieser radikalen Idee widmete Lassalle sein dichterisches Talent und seine echt idealistische Neigung zu breiter ästhetischer Reflexion.

Die Revolution also ist das Gesetz der geschichtlichen Bewegung. Sie entsteht, wie Lasalle als Idealist sagt, mit Notwendigkeit aus der Weiterbewegung der Idee. Aber diese Entwicklung erklärt er doch durchaus realistisch. Die tatsächlichen Machtverhältnisse verschieben sich beständig, das geltende Recht, oder die Verfassung aber ist der Ausdruck früherer Machtverhältnisse. Es sanktioniert deswegen vergangene Zustände und veraltet beständig. Die neuentstehenden realen Machtverhältnisse verlangen nach rechtlicher Anerkennung. Ihnen entsprechend muß das Recht geändert werden. In dieser Auffindung neuen Rechtes, in der Aufhebung des alten Rechtes und der Anpassung des Rechtes an die neuen Machtverhältnisse besteht das Wesen der Revolution. In dem Gedanken, daß das Recht Ausdruck der Macht ist, daß die Macht selbst Recht ist, hat man die innere Verwandtschaft Lasalles mit Bismarck gesehen. Jedenfalls besteht darin sein politischer Realismus. „Verfassungsfragen," konnte er sagen, „sind ursprünglich nicht Rechtsfragen, sondern Machtfragen." Und von der Verfassung sagt er: „Was auf das Blatt Papier geschrieben wird, ist ganz gleichgültig, wenn es der realen Lage der Dinge, den tatsächlichen Machtverhältnissen widerspricht." Die Revolution besteht darin, daß „ein ganz neues Prinzip an die Stelle des bestehenden Zustandes gesetzt wird. Reform dagegen tritt dann ein, wenn das Prinzip des bestehenden Zustandes beibehalten und nur zu milderen oder konsequenteren und gerechteren Folgerungen entwickelt wird."[30]) Deswegen galt ihm weder die französische Revolution von 1789 noch der Bauernaufstand von 1525 als Revolution, denn ihr Ziel war nur Reform, Abschaffung von Mißbräuchen, im Grunde genommen war also die Idee der Bauern reaktionär.[31])

Diese Auffassung sprach Lassalle nicht nur in seiner Verteidigungsrede vor dem Berliner Kriminalgericht aus. Ihr diente auch sein wissenschaftliches Hauptwerk: „Das System der erworbenen Rechte." Denn als innersten Grund der politischen Kämpfe sah er die Tatsache an, daß „der Begriff der erworbenen Rechte streitig geworden sei". Sein Problem war deswegen „die Hinüberführung eines alten Rechtszustandes in einen neuen", und sein Buch sollte „die feste Burg eines wissenschaftlichen Rechtssystems für Revolution und Sozialismus

sein". Die von ihm entwickelte Theorie sollte in Anwendung kommen „bei jenen plötzlichen und ruckweisen Übergängen des Rechtsbewußtseins in einen neuen Zustand, deren die neuere Geschichte so viele erlebt hat". D. h. es handelte sich um eine juristische Theorie der Revolution.

Auf die Wirtschaftsgeschichte hat Lassalle seine Theorie der Revolution schon früh angewandt. Die Hegelsche Logik wird zu einer Philosophie der Wirtschaftsgeschichte.[32]) Die idealistische Geschichtsphilosophie wird auch bei ihm durch den Atheismus materialistisch, auch ohne Feuerbach. An die Stelle Gottes tritt im Wirtschaftsleben das Geld. „Der neue und stärkere Gott ist der Besitz, das Eigentum, das Geld."[33]) Der Geist legt sich in Geld auseinander. Das stolze Fichtesche Ich als Gegenstand gesetzt, als Objekt ist — das Geld.[34]) In dieser Welt braucht das stolze Ich um sich selber zu verwirklichen — Geld. „Seit ich das gesehen, habe ich Haß geschworen — und mit Recht jedem, der da besitzt. Das Geld ist die einzige Institution, gegen die ich meine Waffe kehre, alles andere lohnt sich der Mühe nicht." Man kann an Lassalles Geständnissen deutlich verfolgen, wie sich aus dem Mammonismus, aus der einfachen Geldgier der Kommunismus entwickelt. Man kann es mit Händen greifen, daß Kapitalismus und Kommunismus nur die beiden Pole innerhalb des Mammonismus sind, und man kann verfolgen wie die Spannung dieser Pole entsteht. So entsteht der schrankenlose Wille zum Geld. Er beherrscht die Weltlage. Der konsequenteste Weg zur Erreichung des Eigentums ist die Industrie nicht etwa der Handel.[35]) In der Industrie aber hat die wirtschaftliche Tätigkeit die Form eines Kampfes aller gegen alle, ein gegenseitiges Vernichten.[36]) Denn seit der französischen Revolution ist die Gesellschaft in Individuen wie in Atome zerschlagen. Erst der Kommunismus hat den Gedanken des Staates und der Gesellschaft als eines organischen Ganzen gefaßt. Er entnimmt die einzelnen diesem Kampfe und läßt sie ihr Ziel als organische Totalität erreichen. Aber um das Problem des Eigentums handelt es sich auch hier, nicht nur um das der politischen Freiheit. Der Kampf um das Eigentum ist dem Kommunismus mit dem Industrialismus gemeinsam. Dieses Interesse verbindet beide miteinander. Insofern ist der Kommunismus die unmittelbare Weiterbildung des Industrialismus, er schlägt in Kommunismus um. Die Industrie ist die Vorstufe, die erste verhüllte Form des Kommunismus, der Kampf aller gegen alle. Indem die Industrie

das Wirtschaftsleben auflöst wird es im Kommunismus zu einer organisierten sittlichen Tätigkeit.[37]) Er ist die Bejahung und andererseits die Negation des Eigentumsprinzips. Die hohe Blüte der Industrie ist daher nur eine Vorstufe der sozialen Krisis. „Dieser verwirrte Räuberzustand der Welt" hat nur den Schein sittlicher Berechtigung, und ist eben damit ohnmächtig. Dagegen mit der Siegesgewißheit des höheren sittlichen Rechts geht der Kommunismus in den Kampf hinein. „Gleich vor mir sind alle Mittel, nichts ist so heilig, daß ich es scheute, und ich habe errungen das Recht des Tigers, das Recht zu zerreißen." [38]) Das Geld, das er haßt, will er doch haben. Auch der Kommunismus ist ein Kampf um das Geld. „Das Geld ist der Schlüssel der Wirklichkeit: Jawohl und es gilt diesen Schlüssel zu erringen." „Ich habe den Willen zur Vernichtung und die Mittel dazu, Weh zu verbreiten und Unheil über die Menschen, die mein Atem berührt."

Auch für Lassalle wird die Wirtschaftsgeschichte zum eigentlichen Inhalt der Geschichte. Infolgedessen wird der Kampf um die Freiheit zum Kampf zwischen der liberalen Bourgeoisie und dem revolutionären Proletariat.

Der Einfluß von Marx zeigt sich am deutlichsten im Arbeiterprogramm. Das Wesen der Bourgeoisie besteht für Lassalle nicht im Besitz, sondern darin, daß auf das Kapital eine bevorzugte Geltung im Staat gegründet wird; während in der feudalen Weltanschauung des Mittelalters sich dieser Anspruch auf den Grundbesitz gründete. Die bürgerliche Weltanschauung unterscheidet sich deswegen von der feudalen nicht wesentlich. Alle bisherigen Revolutionen gehen von der Bourgeoisie aus und sind deshalb nicht wirkliche Revolutionen. Denn sie setzen nur ein neues Privilegium an Stelle eines alten. In der bevorstehenden sozialen Revolution soll an die Stelle jedes Besitzes die Arbeit treten. Auch im Ausblick auf die soziale Revolution blieb Lassalle national und patriotisch wie die Träger der französischen Revolution. Aber innerhalb dieses Rahmens blieb das Ziel, den Arbeiterstand zum herrschenden, ja zum einzigen Stande zu machen. Das sittliche Prinzip des Arbeiterstandes soll zum herrschenden Prinzip der Gesellschaft zur leitenden Staatsidee werden.[39]) Das bedeutet keine Klassenherrschaft; denn „Arbeiter sind wir alle insofern wir nur eben den Willen haben, uns in irgend einer Weise der menschlichen Gesellschaft nützlich zu machen. Dieser

vierte Stand, in dessen Herzfalten daher kein Keim einer neuen Bevorrechtigung mehr enthalten ist, ist eben deshalb gleichbedeutend mit dem ganzen Menschengeschlecht. Seine Sache ist daher in Wahrheit die Sache der gesamten Menschheit; seine Freiheit ist die Freiheit der Menschheit selbst, seine Herrschaft ist die Herrschaft aller."

Der Staat „ist dann nichts anderes als die große Organisation, die große Assoziation der arbeitenden Klassen".[40]) Es gibt nur eine Klasse, die Arbeiterklasse. Das politische Mittel dieses Ideal zu verwirklichen, ist das allgemeine und direkte Wahlrecht. Indem Lassalle beschreibt, wie seine Einführung wirken wird, tritt der phantastische, utopistische Charakter seiner Geschichtsanschauung um so greller hervor, als er sie nicht wie Marx in wissenschaftlicher Konstruktion entwickelt, sondern in rhetorischer Übertreibung ausmalt. Er verspricht sich von der Durchführung des allgemeinen Wahlrechtes eine Überwindung alles Egoismus und jeder Korruption, den Fortschritt der Kultur, den Sieg der Idee und das Reich der Liebe. Man muß seine eigenen Worte hören, wenn man diese Illusionen mit der nüchternen Wirklichkeit vergleichen will:

„Die Herrschaft des vierten Standes über den Staat muß eine Blüte der Sittlichkeit, der Kultur und Wissenschaft herbeiführen, wie sie in der Geschichte noch nicht dagewesen", „einen Aufschwung des Geistes, die Entwicklung einer Summe von Glück, Bildung, Wohlsein und Freiheit, wie sie ohne Beispiel dasteht in der Weltgeschichte, und gegen welchen selbst die gerühmtesten Zustände in früheren Zeiten in ein verblassendes Schattenbild zurücktreten."

Als echter Idealist erwartete Lassalle dieses Ziel nicht von einer materialistisch gedachten Entwicklung sondern von der revolutionären Tat. Deswegen blieb er nicht ein Theoretiker wie Marx, sondern er wurde, einem tiefliegenden Trieb seines Wesens folgend, zum politischen Agitator. Das Leben des Forschers und Gelehrten genügte ihm noch weniger als seinem Meister Fichte. Er hatte ein Bedürfnis zu politischer Wirksamkeit. Ein unruhiger, ehrgeiziger Tatendrang trieb ihn in das öffentliche Leben. Er wollte zur Geltung kommen, eine Rolle spielen, herrschen und zwar durch die Massen, als deren Führer groß werden. Trotzdem war er kein Gewaltmensch, sondern ein geborener Demagoge, der durch das Wort wirken wollte. Zwar kokettierte er gelegentlich, nicht nur um sich bei den Frauen interessant zu machen, sondern auch vor Marx mit der Rolle des großen

Einsamen und des Verkannten. Aber ein Leben einsamer, entsagender, geduldiger, abwartender Arbeit, wie es Marx und Engels jahrelang führten, wäre ihm unmöglich gewesen. Er brauchte den Resonnanzboden einer großen Zuhörerschar. Bei aller Menschenverachtung, die dieser Aristokrat des Geistes zur Schau trug, hatte er ein glühendes Bedürfnis nach Popularität. Er berauschte sich an dem Beifall der Masse und liebte es, wie ein Herrscher Heerschau zu halten. Von einer Agitationsreise am Rhein schrieb er über die Begeisterung, mit der er empfangen wurde, an die Gräfin Hatzfeld: „Die ganze Bevölkerung war in einem namenlosen Jubel. . . . Ich hatte beständig den Eindruck so müsse es bei der Stiftung neuer Religionen ausgesehen haben." Gierig genoß er seine Erfolge, und mit prahlerischer Eitelkeit konnte er schreiben: „Das Volk achtet, liebt mich, verehrt mich sogar nicht selten. Für diese bin ich ein Mann von größtem Genie und von einem fast übermenschlichen Charakter, von dem sie die größten Taten erwarten." [41]) Bei diesem Bedürfnis nach Beifall verschmähte er, als echter Demagoge, es auch nicht, der Masse zu schmeicheln. Er wollte sie lenken durch die Macht seines Wortes. Ein glänzender Redner, freilich nicht ohne grobe Geschmacklosigkeiten, leidenschaftlich, gewandt, ein rücksichtsloser, unversöhnlicher Gegner. Nie nur sachlich, sondern immer persönlich. Wie alle eitlen Menschen verschmähte dieser Demokrat auch die Gunst der Großen nicht. Von Jugend auf konnte er bei aller demokratischen Gesinnung nicht auf den Reiz verzichten, mit Aristokraten in Berührung zu kommen und besonders schmeichelte das Interesse vornehmer Damen seinem Selbstgefühl. Er drängte sich an Bismarck, suchte Fühlung mit dem Bischof Ketteler und verband sich mit der Gräfin Hatzfeld.

Es konnte nicht fehlen, daß er um diesen Preis das Vertrauen seiner sozialistischen Genossen verscherzte. Obgleich er auch sie umwarb beobachteten sie doch sein Treiben eifersüchtig. Sie durchschauten ihn gründlich und beurteilten ihn verächtlich. Und so endigte denn auch das persönliche Verhältnis der beiden Begründer der deutschen Sozialdemokratie mit einem Bruch. Diese ungeratenen Söhne des deutschen Idealismus trennten sich mit derselben Bitterkeit voneinander, wie es ihre Ahnen, die großen Vertreter des Idealismus allesamt getan hatten. Das war nicht bloß ein persönlicher Zwist; er hatte einen tiefen Sinn und Grund und geschichtliche Bedeutung.

Der innere Widerspruch, der in diesem Idealismus selber zum Vorschein kam indem er sich mit materialistischen Elementen ver-

binden konnte, brach in diesen persönlichen Händeln aus. Wie immer siegte der Konsequentere. Aber für das deutsche Volk war es ein Verhängnis, wirksam bis in die Gegenwart hinein, daß die nationale und idealistische Form des Sozialismus dem materialistischen Kommunismus erlag. Und doch war dieses Schicksal unvermeidlich; denn der Idealismus Lassalles schwebte in der Luft, weil er in Atheismus auslief, er war darum dem folgerichtigen, massiven Materialismus seines überlegenen Genossen und Gegners nicht gewachsen.

Diese verhängnisvolle Entwicklung wurde durch Lassalles romantischen Tod beschleunigt. Auch dies Ereignis war weder persönlich noch geschichtlich ein Zufall. Die widersprechenden Elemente, die sich in diesem komplizierten Charakter vereinigten führten ihn zu diesem Ende. Dieser demokratische Demagoge war zu gleicher Zeit auch ein Aristokrat, auf den die höchsten Gesellschaftskreise ihre Anziehungskraft nicht verloren hatten. Dieser Volksmann konnte doch den behaglichen Luxus und die eleganten Formen der vornehmen Welt nicht entbehren, wie seine zynischen Genossen in London. Von Jugend auf war er sinnlich und leidenschaftlich. Von Anfang an verbinden sich in seinem Briefwechsel politische, wissenschaftliche, geschäftliche Interessen mit erotischen Händeln gröberer und feinerer Art. Er ist in dieser Beziehung ein ebenbürtiger Genosse des jungen Deutschlands, zudringlich, herrisch, anmaßend auch den Frauen gegenüber. Auch als Verführer bleibt er Theoretiker. In langen, abstrakten Abhandlungen kleidet er sein geiles Werben und Drohen in abstrakte sophistische Theorien, deren Grundlage die monistische Moral des jungen Deutschland von der Einheit des Leibes und der Seele ist. Ein zynischer Libertinismus wird entwickelt, eine Philosophie der Erotik, die über Feuerbach hinausgeht. Keuschheit wird zur Sünde, Ehebruch zur Pflicht. Kommunistische Ideen und sexuelle Zügellosigkeit werden grundsätzlich in einer für die Arbeiterbewegung verhängnisvollen Weise miteinander verquickt.[42]) Diese Verbindung des Kommunismus mit erotischer Leidenschaft, die durch das junge Deutschland zu einer geschichtlichen Tatsache geworden war, wirkte bei dem tragischen Ausgang seines Lebens mit. So endigte dieses scheinbar strahlende Gestirn, indem es als ein Meteor verlosch. Sein Wirken blieb eine Episode, welche vom materialistischen Kommunismus verschlungen wurde, ohne dem deutschen Volke zu einem nationalen Sozialismus zu verhelfen. Unter diesem Geschick leiden wir noch heute. Und

doch ist es nur die unvermeidliche Folge der Zersetzung des Idealismus, aus der die revolutionäre Stimmung entstand.

Der revolutionäre Sozialismus ist das Ende des Idealismus.

Schlußwort.

Der deutsche Idealismus hatte als politische Bewegung sein Ziel nicht erreicht. Er hat das Verdienst gehabt, die Einheit des deutschen Volkes als politisches Ziel im Bewußtsein der Gebildeten festzuhalten. Aber er hatte nicht die Kraft und Erfahrung, seine Ideen zu verwirklichen. Erreicht wurde das politische Ziel des Idealismus durch eine Politik die in leidenschaftlichem Kampfe mit den Wortführern der idealistischen Politik sich durchsetzte. Aber Bismarcks Politik erschien auch den Politikern der Erweckungsbewegung als revolutionär als Verletzung des Prinzips der Legitimität, als eine Politik der Gewalt und des Rechtsbruches. So waren die Vertreter des deutschen Idealismus und der Politik der Erweckungsbewegung in ihrem Urteil über den politischen Realismus einig. Indem er nun einen vollen Erfolg errang, drängte er seine Gegner zurück.

Wie merkwürdig war doch dieses Ergebnis; indem das politische Ziel, welches Idealismus und Erweckungsbewegung seit den Befreiungskriegen ersehnten, im Gegensatz zu beiden durch eine realistische Politik erreicht wurde, wurden die ursprünglichen Vertreter dieser Idee im öffentlichen Leben überwunden und beiseite gedrängt. Ihr Ziel war erreicht, aber unter einer Führung, der sie beide widerstrebten: der Erfolg des politischen Realismus gab dem alten Idealismus einen gewaltigen Stoß. Er wurde das Opfer einer tragischen Schuld. Gleichzeitig erreichte von ganz anderer Seite herkommend der geistige Gegensatz gegen den Idealismus seinen Höhepunkt. Es war in der Zeit der Reichsgründung, als der Materialismus und der Pessimismus den höchsten Stärkegrad und den größten Ausbreitungsradius erreichten. Der Sieg des politischen Realismus und die Vollendung des Materialismus und Pessimismus wirkten als ein von zwei entgegengesetzten Seiten kommender konzentrischer Stoß auf die beiden verschwisterten und verfeindeten Bewegungen, den Idealismus und die Erweckungsbewegung. Diesem übermächtigen Angriff erlagen sie. So entstand die geistige und religiöse Krisis der siebziger Jahre. In dieser Tatsache liegt der Schlüssel für die nun folgende innere Geschichte des deutschen Volkes.

Anmerkungen.[1])

Einleitung.

1. Die alten Universitäten und die neue Zeit. S. 3—24.

1) Zitiert nach den ausgewählten Werken, übersetzt von Volz 2, 144. Das reichhaltige Material, welches Koser, Friedrich der Große und die Universitäten, abgedruckt in den Aufsätzen zur preußischen und deutschen Geschichte 1921 mitteilt, habe ich für meinen Zweck nicht benutzen können, denn es beweist nur, daß man die tatsächlichen Verhältnisse aus offiziellen Dokumenten nicht kennen lernt. Das Lustspiel l'école du monde schildert keineswegs die Zustände wie sie in Halle wirklich waren, sondern zeigt nur, daß der König keine eigene Anschauung von dem deutschen Studentenleben hatte. Wie sehr sich der König täuschte, zeigt die von Koser 145 abgedruckte Kabinettsordre, wenn man ihren Optimismus mit den Schilderungen der Beteiligten vergleicht. Daß er in der Tat den Pietismus in Halle verdrängt hat, zeigt die Behandlung Franckes S. 138 f. 2) 2, 127. 3) 2, 135. 4) Lebensbeschreibung 1, 107. 5) Dichtung und Wahrheit, II. Teil, 6. Buch. Goldene Klassikerausgabe 23, 211. 6) 244. 7) Lebenserinnerungen, Hamburgische Hausbibliothek 58. 8) 211. 9) Werke XI, 177—8. 10) Geist der Zeit 1, 29 ed. Hesse u. Becker. 11) S. 32. 12) S. 30. 13) Lebensbeschreibung 1, 108. 14) a. a. O. 251. 15) Rist 64. 16) Semler 95. 17) Schulz und Spymank, Das deutsche Studententum. Leipzig 1910. S. 155. 18) Raumer, Geschichte der Pädagogik IV., 56. 19) Rist 54. 20) Fichte, Leben 2, 62. 21) S. 69. 22) Raumer a. a. O. 53. 23) Laukhard 1, 89. 24) 106. 25) Rist 52. 26) Laukhard 1, 53. 27) Wentzke, Gesch. d. deutsch. Burschenschaft 54. 28) Laukhard 1, 178. 29) Laukhard 1, 54. 30) Selbstbiographie 1, 128. 31) Laukhard 1, 67. 32) Spymank 158. Laukhard 1, 197. 33) 215. 34) Laukhard 1, 199. 35) Bogatzky, Lebensbeschreibung. Neudruck. Berlin 1872. S. 156. 36) Denkwürdigkeiten. S. 14. 37) 1, 202. 38) IV, 193. 39) Aus meiner Jugendzeit 94. 40) Laukhard 1, 196. 41) Selbstbiographie. Neudruck. Inselverlag S. 6. 42) Was ich erlebte 4, 343. 43) Originaldruck 161. 44) Spymank 171. 45) Raumer IV, 64. 46) Leo 133. Raumer 64. 47) Bogatzky 156. 48) Laukhard 130 ff. 49) IV, 65. 50) Spymank 160. 51) Laukhard 198. 52) Rist 71. 53) Laukhard 1, 60. 54) W. Menzel, Denkwürdigkeiten S. 11. 55) Rist 54. 56) Was ich erlebte 4, 24. 57) 5, 158. 58) Leben 2, 49. 59) 2, 71. 60) 2, 74. 61) 1, 261. 62) Über Universitäten im deutschen Sinne. Originalausgabe 107—165. 63) Leben 2, 69. 64) Leben

[1]) Im Druck ist die Numerierung der Anmerkungen geändert, an einigen Stellen aber versehentlich die alte Ordnung stehen geblieben. Diese Abweichungen sind in den Anmerkungen wiederholt worden, damit die Noten zum Text zu finden sind.

1, 251. 65) 1, 245. 66) Spmank 160. 67) 1, 180. 68) Rift 78. 69) Lebensbeschreibung S. 57. 70) Spmank 148. 71) S. 7. 72) IV, 68. 73) Rift 59. 74) Lebensbeschreibung 97 f. 75) IV, 74. 76) Was ich erlebte V, 188. 77) IV, 75. 78) Rift 66. 79) 67. 80) Was ich erlebte III, 319. 81) Rift 61.

2. Die studentische Jugendbewegung. S. 24—32.

1) Rift 75. 2) S. 73. 3) S. 74. 4) Erinnerungen 96. 5) A. v. Müller, Sand 39. 56. 6) Jugenderinnerungen 99. 7) Ideale und Irrtümer 27 u. 43. 8) Ranke 62. 64. 89. 91. 9) Selbstbiographie 47 f. 50. 10) Ranke 65. 11) S. 96. 12) Wentzke, Geschichte der deutschen Burschenschaft 77. Wit von Dörring 7. 13) Gesch. der Pädag. IV, 77. 14) S. 2. 15) Krummacher 45 f. Leo, Jugenderinnerungen 146. 16) Ranke 71. 17) Leo 145. 18) Hagen, Der burschenschaftliche Gedanke 23. 19) Pagenstecher 52. 20) Selbstbiographie 49. 21) S. 86. 22) S. 107. 23) Selbstbiographie S. 46. 24) Haupt 79. 81. 25) S. 3. 26) S. 69. 27) Denkwürdigkeiten 119. 28) S. 53. 29) Menzel 121. 30) Teutsche, Jugend bei Raumer 143. 31) Menzel 121.

3. Die Katastrophe des akademischen Idealismus. S. 33—45.

1) Kieser, Das Wartburgfest. S. 100. 2) S. 122. 3) S. 132. 4) Leo 147. Krummacher 53. 5) Wit v. Dörring 6. 6) Pagenstecher, Als Student und Burschenschaftler in Heidelberg. S. 36. 7) Menzel 128. 8) Pagenstecher 55. 9) Raumer 119. 10) Denkwürdigkeiten 128. 11) Pagenstecher 49, Anm. 12) Teutsche Jugend S. 71. 13) Wentzke 306. 14) Hohnhorst I, 119 bei Raumer 125. 15) Menzel 118. 16) Krummacher 54. 17) Alex. von Müller, Karl Ludwig Sand 136. 18) Krummacher 54, gemeint ist Fries 51. 19) Menzel 131. 20) Perthes 2, 173 f. 21) Lebensnachrichten 2, 397. 22) Perthes 2, 175. 23) Was ich erlebte 8, 437. 24) Perthes 2, 191. 25) 2, 191. 26) 2, 230. 27) 2, 170.

Erstes Buch.

1. Kapitel.

Soweit sie erschienen sind, sind die Neuausgaben von Lasson benutzt. Sie sind die wichtigste Bereicherung der Hegelliteratur, die uns die letzte Zeit gebracht hat. Eine Auseinandersetzung mit der Hegelauffassung des Herausgebers in den ausführlichen Einleitungen und den andren Veröffentlichungen Lassons kann hier ebensowenig gegeben werden wie eine Diskussion mit der Literatur überhaupt.

Hegel. Der absolute Idealismus und seine Grundlagen. S. 46—63.

1) Werke, Bd. III. Einleit. S. 44. 2) Dilthey, Schriften IV, 196. 3) Nohl, Hegels theol. Jugendschr. 75. 4) Dilthey 216; Haym, Hegel 46. 5) Nohl 338 f. 6) Dilthey 32. 7) Dilthey 28. 8) Nohl 273. 9) Dilthey 36. 10) Pagenstecher S. 58. 11) Nohl 253. 12) 246—258. 13) Dilthey 71. 14) Nohl 260. 15) Nohl 259. 16) Nohl 256. 17) Dilthey 104. 18) Dilthey 24. 19) Nohl 97. 99. 20) Lenz, Gesch. d. Universität Berlin II, 1. 187. 21) Dilthey 156. 22) Dilthey 80. 23) Nohl 313. 24) Vgl. dieses Werkes Bd. I. 150 ff. 25) Nohl 283. 26) Nohl 291. 27) Lenz, Gesch. der Universität Berlin II, 207. 291 f. 393 f. 28) So in der Phänomenologie. 29) Phänomenologie ed. Lasson 372. 30) Werke I, 205 f. 31) Dilthey 233, vgl. meine

Schrift: Beilagen zur Geschichte der Religion des deutschen Idealismus. 2. Aufl. S. 46. 32) Haym, Hegel 255. 33) Dilthey 243. 34) 246. 35) Baader, Werke 13, 81. 36) K. Fischer, Hegel 2, 1114. 37) Briefe von und an Hegel 1, 315. 38) Leese, Die Geschichtsphilosophie Hegels 27. Anm. 1. 39) Phänomenologie 44—51. 40) a. a. O. 22. 41) S. 292—275.

Die Geschichtsphilosophie. S. 63—74.

1) Philos. der Gesch. ed. Reclam, abgekürzt R., 119. 2) Dasselbe ed. Lasson, abgekürzt L., 1, 149. 3) Enzyklopädie § 552. 4) L. 1, 164 ff. 5) L. 55. 6) Enzyklopädie 540. 7) L. 55, R. 74. 8) L. 132. 9) L. 7. 10) R. 62. 11) R. 75. 12) R. 67. 13) L. 71. 14) L. 61. 15) L. 63. 16) R. 67. 17) L. 163. 18) R. 94. 19) Enzyklopädie 550. 20) L. 153. 21) L. 153 f. 22) L. 127. 23) L. 128. 24) L. 47. 25) Haym 258. 26) Haym 271. 27) Lenz, Geschichte der Universität Berlin II, 1. 194. 198 f. 28) L. 40. 29) L. 135. 148. 30) R. 107. 31) R. 412. 32) R. 482. 33) R. 505. 34) R. 558. 35) R. 561.

Die Staatslehre. S. 74—85.

1) R. 19. 2) Rechtsphilosophie ed. Lasson S. 349. 3) Haym 372. 4) Rechtsphilosophie § 270. 5) Enzyklopädie § 549. 6) R. 104 f. 7) R. 94. 8) Haym 373. 9) Rechtsphilosophie S. 212. 10) a. a. O. 211. 11) 210. 12) 218. 13) 219. 14) Rosenzweig, Hegel und der Staat 2, 73. 15) Rechtsphilosophie § 272 Anm. 16) Vgl. dagegen Ranke, Über die Epochen der neueren Gesch. 7. Vortr., Eingang. Weltgeschichte. Textausgabe 4, 555. 17) Rechtsphilosophie 349. 353; Haym 388. 18) R. 75. 19) Haym 377. 20) Rosenzweig 2, 79. 21) Rechtsphilos. § 153. 22) Haym 169. 23) Rechtsphilos. § 166. 24) Haym 377. 25) Rechtsphilos. § 108. 135. 26) a. a. O. 150, 27) Rechtsphilos. § 140. ed. Lasson S. 126. 28) a. a. O. § 137 Anm. 29) Geschichtsphilosophie ed. Lasson I, 72 f. vgl. ed. Reclam 65. 30) Rechtsphilos. § 162 Anm. 31) § 164 Anm. 32) § 164 Zusatz. 33) § 241—248.

Hegel. Religionsphilosophie. S. 86—96.

1) Religionsphilosophie. 1. Anfl., 2, 161. 2) 2, 288. 3) 1, 168. 4) 1, 174. 471. vgl. Haym 413. 5) 2, 279. 6) 2, 210. 7) 2, 157. 8) 2, 220. 223. 9) 2, 248. 10) Geschichtsphilos. Reclam 410. 11) 2, 248. 12) Enzyklopädie Vorwort. S. XVII. 13) Religionsphilos. 2, 203. 14) Leese 245. 15) Geschichtsphilos. Reclam 408. 16) Religionsphilos. 2, 192. 17) a. a. O. 185. 18) 169. 19) 172. 20) 170. 21) Dilthey 227. 22) Logische Untersuchungen 2. Bd. XXII. 23) Dilthey 219. 24) Religionsphilosophie 2, 232 f. 25) 2, 185. 26) 2, 266. 27) Geschichtsphilos. Reclam 414. 28) Strauß, Streitschriften. 3. Heft. S. 80 u. 83. 29) Religionsphilos. 2. Aufl. 2, 266. Ich gebe diese Worte absichtlich nach der zweiten Auflage, deren Text in dieser entscheidenden Frage ausführlicher und deutlicher ist. 30) Strauß, a. a. O. S. 61. 31) Strauß 89 f. 32) Geschichtsphilos. Reclam 415 f. 33) Religionsphilos. 2, 250.

2. Kapitel.

Die Hegelsche Schule und das Leben Jesu. Strauß. S. 96—108.

1) Strauß, Streitschriften 1, 17. 2) S. 22. 3) Streitschriften 3, 52. 4) S. 53 f. 5) Ausgewählte Werke 3, 206. 6) Streitschriften 3, 37 ff. 7) Streitschriften 1, 33. 8) Streitschriften 3, 42. 9) S. 160. 10) Theol. Studien und Kritiken 1836. III.

S. 813. Strauß, Streitſchriften 3, 149. 11) Vgl. dieſes Werkes Bd. 1, 172, Das Zitat aus Ernſt Curtius, ein Lebensbild in Briefen 1903. S. 349. 19. Mai 1845. 12) Streitſchriften 3, 150. 13) Streitſchriften 1, 48. 14) 3, 152. 15) 3, 80. 16) Leben Jeſu I. 3. Aufl. S. 110. 17) Lebens Jeſu. 1. Aufl. I, 469. 18) Leben Jeſu. 1. Aufl. I, 484. 19) Streitſchriften 1, 88. 20) 1, 37. 21) Leben Jeſu. 1. Aufl. II, 734. 22) S. 737. 23) Streitſchriften 3, 73. 24) S. 160. 25) Streitſchriften 1, 178. 26) Schweitzer, Geſchichte der Leben Jeſu-Forſchung S. 69. 27) Vgl. Beilagen zur Geſchichte der Religion des Idealismus. 2. Aufl. S. 66. 28) Lebenserinnerungen S. 127. 29) Aufſätze zur Literatur. S. 205. 30) Leben Jeſu II, 742. 31) An Märklin 26. 12. 30. Briefe S. 6. 32) Ausgewählte Werke 3, 74. 33) Treitſchke, Deutſche Geſchichte IV, 497.

Bruno Bauer. S. 108—114.

34) Kritik der evangeliſchen Geſchichte 1841. Vorrede S. 15. 35) Vgl. Band II dieſes Werkes S. 172. 36) Kritik der evangeliſchen Geſchichte 3, 340. 37) Von Zwanzig bis Dreißig bei der Erzählung ſeiner Tätigkeit in der Redaktion der Kreuzzeitung.

Vatke. S. 114—119.

38) Benecke, W. Vatke. 126. 38b) Bibliſche Theologie 584. 39) 115. 40) 114. 41) Abgedruckt bei Benecke S. 202—227. 42) Vgl. ſeine Briefe abgedruckt bei Benecke S. 619, vgl. 612 und Prolegomena zur Geſchichte Iſraels. S. 4.

Chr. F. Baur. S. 119—123.

1) Die Tübinger Schule. 75. 2) Ich verweiſe für die Auseinanderſetzung mit der Geſchichtskonſtruktion der Tübinger Schule im Einzelnen auf meine Schriften: Freiheitspredigt und Schwarmgeiſter in Korinth. Gütersloh 1908. Die Irrlehrer der Paſtoralbriefe. 1909. Der Römerbrief das hiſtoriſche Problem. 1912. Geſetz und Geiſt. (Der Galaterbrief.) 1916.

Vgl. zu dieſem ganzen Kapitel und überhaupt zu dieſem Bande auch Elert, Der Kampf um das Chriſtentum 1921.

3. Kapitel.

Die Trennung der Erweckungsbewegung vom Idealismus.

1. Die Bewegung in Norddeutſchland. S. 123—166.

1) Altes und Neues, I. Band. Vorrede. 2) Tholuck, Lehre von der Sünde. 7. Aufl. 149. 3) Ausgewählte Predigten ed. Witte. Gotha 1888. S. 139. 4) Geſpräche über die vornehmſten Glaubensfragen der Zeit 1846. S. 204 f. 5) Witte, Tholucks Leben 1, 399. 6) Wangemann, Geiſtliches Ringen und Regen am Oſtſeeſtrande. S. 30 f. 7) Leben 3, 103. 8) 1, 21—66. 9) 1, 114—119. 10) 2, 298. 11) 3, 105. 12) Erinnerungen. S. 67. 69. 75. 113. 117. 145. 155. 158. 13) Wangemann S. 4, Brief vom 3. 12. 16. 14) a. a. O. S. 6. 15) S. 14. 17. 27. 35. 16) Lebensnachrichten 2, 340. 17) Perthes Leben 2, 284. 18) Heinrici, Tweſten. Berlin 1889. S. 312—330. 19) Was ich erlebte 10, 81. 20) Geſpräche S. 206. 21) Leben 3, 161 ff. 22) Lebenserinnerungen, Originalausgabe 231. 23) bei Raumer, Geſchichte der Pädagogik 5, 300. 24) Jugend-

erinnerungen S. 90. 25) Jugenderinnerungen. passim. 26) Was ich erlebte 10, 95. 27) Eleonore Fürstin Reuß, Adolf von Thadden-Trigloff Berlin 1890, S. 75. 28) Was ich erlebte 10, 104 f. 29) Leben 3, 209 ff. 30) Werke 2, 175. 31) Werke 15, 394. Brief Nr. 112. 32) Werke 7, 270. 33) 2, 196. 34) 7, 216. 35) Perthes Leben 3, 197. 36) a. a. O. 212. 37) Wigand, Heinrich Thiersch Leben, 1, 33. 38) Leben 141. 39) Rietschel, Jugenderinnerungen. S. 78 (Neudruck: Wiesbadener Volksbücher). 40) Treitschke, Deutsche Geschichte 2, 7 ff. Hundeshagen, Der deutsche Protestantismus 148 ff. 41) Leben 3, 250. 42) a. a. O. 2, 174. 43) Oldenberg, Wichern 1, 580. 44) Johannes Falk, Goethe aus näherem persönlichen Umgange dargestellt. S. 12 f. 45) a. a. O. S. 17. 46) Geheimes Tagebuch herausgegeben von Schultze-Galera 10. März 1920. 1. Heft S. 19. 47) a. a. O. 28. 26. I. 1819. 48) a. a. O. S. 4 f. 49) 1. S. XXX. 50) 2. Heft, S. 36. 51) 1, 63. 52) 2, 47. 7. 11. 21. 53) 1, 10. 54) 1, 63. 55) Die Lehre von der Sünde S. 145. 56) a. a. O. S. 144. 57) 158. 58) Briefwechsel. Beiträge, 2. Reihe, 4. Band S. 18. 131. 28. X. 21—26. I. 27. 59) 12. XII. 35. S. 38. 60) S. 26. 1. IV. 24. 61) S. 33. — 29. XI. 27. 62) S. 2. 63) Witte, Leben Tholucks 1, 34 f. 64) Leben 1, 361. 65) Nach handschriftlichen Protokollen aus dem Archiv des Halleschen Wingolf. 66) Leben 2, 1. 67) Leben 1, 319. 68) Mitgeteilt in Carl Otfried Müller, Ein Lebensbild in Briefen. Herausg. von O. u. E. Kern 69) Leben 1, 250 ff. 70) Lehre von der Sünde S. 131. 71) S. 127. 72) Gespräche 199. 73) S. 196. 203. 208. 210. 212. 213. 74) Wie denn auch neben Leibniz sich nur Jakobis gesammelte Werke in Tholucks Bibliothek finden. 75) Predigten. Auswahl 137. 76) Leben 1, 86. 77) Brief vom 15. II. 34. 78) Zur eigenen Lebensgeschichte 268. 79) Predigten 137. 80) Bachmann-Schmalenbach, Leben Hengstenbergs 3, 460. 81) Predigten. Auswahl S. 70. 82) a. a. O. 99. 83) S. 100 f. 84) S. 83. 85) 85. 86) 243. 87) S. 273—286. 88) Leben 3, 254. 89) Zur eigenen Lebensgeschichte. Werke 53/54, S. 174. 90) Hegel, Enzyklopädie, Vorreden zur 2. u. zur 3. Aufl. 91) Tholucks literarischer Anzeiger 1840. Vorwort vgl. Witte, Leben Tholucks 2, 396 f. 92) 3, 216. 93) Perthes, Leben 3, 213.

Hengstenberg.

94) 8 Biographie 2, 49. 95) a. a. O. 2, 157. 117. 96) 2, 99. 97) 2, 155. 98) 2, 156. Vorwort von 1840. 99) 3, 63 f. 100) 1, 231. 101) 3, 31. 102) 3, 13. 103) Briefe an E. W. Hengstenberg. B. z. K. Chr. Th. 22 u. 24, 1. u. 2, (zitiert als 1 u. 2) 2, 88; 31. I. 31. 104) 2, 98. — 23. III. 66. 105) Brief an H. 1, 165. 106) Perthes Leben 3, 238. 107) 3, 16. 108) 24. I. 1830. 109) Leben 2, 85. 110) 2, 300. 111) 2, 299. 112) Briefe an Hengstenberg 2, 82. 113) Augsburger allgemeine Zeitung. 20. Juli 66. 114) Die Halben und die Ganzen S. 120.

Vgl. noch Lic. W. Wendland, Das Erwachen religiösen Lebens in Berlin im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. Aufbau Mai 1925.

2. Idealismus und Erweckungsbewegung in Süddeutschland. S. 166—182.

Fr. v. Baader.

1) Vgl. dieses Werkes Band II. S. 34. 2) Werke 1, 259. 3) 1, 99. 4) 2, 375. 5) 1, 278. 6) 1, 275 u. 305 f. 7) 1, 157. 2, 338 f. 8) 1, 181. 193. 349 u. ö. 9) 1, 195. 10) 1, 182. 11) 1, 271. 12) 1, 191. 2, 266. 5, 16.

13) 3, 292 ff. 319–331. 14) 3, 348. 9, 432. 15) 5, 15—20. 16) 5, 257. 17) 9, 303—313. 18) 15, 182. 19) 2, 375. 20) 13, 81. 3, 275. 21) 5, 24. 22) 2, 499—507. 512 f. 9, 266. 23) 9, 425. 24) 7, 35. 25) 5, 263 Anm. 26) 1, 243. 2, 227. 3, 354. 27) 1, 202. 2, 109. 28) 1, 199. 29) 1, 207. 30) 5, 252 f. 31) 5, 34. 32) 5, 21. 31. 33) 5, 275. 34) 5, 276. 35) 7, 134. 36) 7, 349. 324.

Die proteſtantiſche Erweckungsbewegung in Bayern u. Württemberg.

Thomaſius, Das Wiedererwachen des evangeliſchen Lebens in der lutheriſchen Kirche Bayerns. Erlangen 1867. Die Biographien von Wapler: Hofmann; Löhes Leben. Nürnberg 1873. Wiegand, Heinrich Thierſch's Leben. Riggenbach, Beck, Baſel 1880. Schuberts Selbſtbiographie. H. Rankes, Jugenderinnerungen. Über Beck ferner Schlatter, B. z. F. Chr. Th. 8, 4. Für Hofmanns und Becks Theologie berufe ich mich auf die Darſtellung in meiner Diſſertation: Die Methode des dogmatiſchen Beweiſes in ihrer Entwicklung unter dem Einfluß Schleiermachers. 1892. S. 20—37. Dort die ganze Literatur.

Ranke. S. 182—190.

1) Weltgeſchichte, Textausgabe 4, 476. 2) a. a. O. 690. 3) 691. 4) Zur eigenen Lebensgeſchichte. Werke 53/54. S. 89. 5) a. a. O. 239. 6) a. a. O. 273. 7) a. a. O. 85. 8) S. 89. 9) 117. 10) 146 11) 103. 12) 119. 13) 89. 14) 103. 15) 124. 16) 122. 17) 225. 18) 194. 19) 261. 20) 162. 21) 405. 22) Weltgeſchichte 4, 654. 23) Vgl. dieſes Werkes Bd. 1, 165. 24) Geſchichte der Päpſte, 1. Buch. Anfang. 25) Weltgeſchichte 4, 515. 26) Weltgeſchichte 4, 695. 27) Anders beurteilt Troeltſch den Hiſtorismus und ſeine Probleme S. 272, das Verhältnis der deutſchen Geſchichtsforſchung, beſonders Rankes, zum ſpekulativen Idealismus, ſpeziell zu Hegels Geſchichtsphiloſophie. Allein die Beziehungen, die er konſtruiert, ſind ſo allgemeiner Art, daß weder der beſondere Charakter der Rankeſchen Geſchichtsſchreibung noch die eigentümlichen Ideen der Hegelſchen Geſchichtsphiloſophie dabei zur Geltung kommen. Die ganz abſtrakte, blaſſe, formale Charakteriſtik trifft die konkreten, individuellen Züge der beiden Geſchichtsphiloſophen nicht. Einen viel ſichereren Blick für die religiöſen Motive in Rankes Geſchichtsforſchung hat Oncken, Aus Rankes Frühzeit 1921. Für meine eigene Darſtellung berufe ich mich auf meine Schrift: Geſchichtlicher Sinn und Kirchlichkeit. B. z. F. Ch. Th. III, 4 1899.

Karl Ritter. S. 190—193.

28) Kramer, Karl Ritter 1, 344. 29) a. a. O. 336. 30) 336. 31) 1, 469. 32) Vgl. Einleitung zur allgemeinen vergleichenden Geographie, und Abhandlungen zur Begründung einer mehr wiſſenſchaftlichen Behandlung der Erdkunde von Karl Ritter. Berlin 1852. 33) a. a. O. 15 f. 34) a. a. O. S. 6. 35) S. 22. 36) S. 5 37) S. 8. 38) S. 8. 39) S. 9. 40) S. 62. 41) S. 9. 42) S. 26. 43) Tagebuch 29. 12. 1830. 44) Kramer 2, 148. 45) 2, 142. 46) 2, 152 47) 2, 145.

Savigny. S. 193—195.

Vgl. Enneccerus, Savigny. Marburg 1879.

48) a. a. O. 65. An Crewzer 14. 11. 1810. 49) a. a. O. 68. An denſelben 6. 4. 1822. 50) a. a. O. 61. An Bang 4. 3. 1810. 51) a. a. O. 73. An denſelben 7. 3. 1840. 52) a. a. O. 59. An denſelben 25. 9. 1809. 53) Vom Beruf unſerer Zeit für Geſetzgebung. 2. Aufl. 1828. S. 1. 3. 54) S. 5. 55) S. 45.

Zweites Buch.

1. Kapitel: Der Atheismus.

1. Feuerbach. S. 196—212.

1) Philosophie der Zukunft § 15. 2) Bolin, Ausgewählte Briefe Feuerbachs S. 83. 3) a. a. O. 84. 4) Kohut, Feuerbach 412. 5) a. a. O. 414. 6) Werke 2, 185—233. 7) Philosophie der Zukunft § 13 u. 17. 8) a. a. O. § 23. 9) § 18. 10) § 17. 11) Das Wesen der Religion. 5. Vorlesung. 12) Philosophie der Zukunft § 14. 13) Beginn des Buches über Pierre Bayle vom Jahre 1838. 14) a. a. O. S. 2. 15) Wesen der Religion. 25. Vorlesung. 16) Werke 1, 259—326. 17) Grün, Feuerbachs Briefwechsel und Nachlaß Band 2, 253 ff. 18) Wesen der Religion, 1. u. 5. Vorlesung. 19) Wesen der Religion, 10. Vorlesung. 20) Wesen Religion, 30. Vorlesung. 21) Briefe 2, 89. 22) Wesen des Christentums S. 293. 23) Wesen der Religion, 10. Vorlesung. 24) 13. Vorlesung. 25) Briefwechsel und Nachlaß II, 308. 26) Kohut S. 199. 27) Ausgewählte Briefe. 1, S. 131. 28) a. a. O. 138. 29) 156. 30) 139. 31) 139. 32) 133 ff. 33) Bayle S. 82. 34) a. a. O. 83. 35) Grundsätze der Philosophie der Zukunft § 34. 36) a. a. O. § 46. 37) Das Wesen des Christentums S. 355. 38) 360. 39) 362. 40) Geschichte des Materialismus 2, 81. 41) Henriette Feuerbachs Leben in Briefen S. 67 f.

2. Max Stirner. S. 212—220.

1) Der Einzige und sein Eigentum ed. Reclam. S. 178. 2) Jodl, Geschichte der Ethik 2, 281. 3) Der Einzige 222. 4) a. a. O. 36. 5) 72. 6) 49. 7) 239. 8) 424. 9) 76. 10) 340. 11) 199. 12) 161. 13) 301. 14) 302. 15) 138. 16) 177. 17) 134. 18) 143. 19) 147. 20) 140. 21) 157. 22) Riehl, Land und Leute, Originalausgabe 444, und die Trauungsszene in der Biographie von Mackay. 23) Vgl. Mosaryk, Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie und Marx u. Engels, Karl Gutzkow, Wally die Zweiflerin. Briefwechsel 1, 6. Kritische Ausgabe von Eugen Wolff, nebst eine Folge von Streitschriften. Jena 1905. 23) S. 280. 24) 247. 25) 154 ff. 26) 248. 5) 157.[1]) 6) 174. 7) 176. 8) 172. 9) Abgedruckt im Vorwort S. XXXII. 10) 131.

3. Karl Gutzkow: Das junge Deutschland. S. 220—228.

11) Friedrich Engels. Feuerbach S. 7. 12) S. 21. 13) S. 17. 14) S. 10. 15) S. 36. 16) S. 26. 17) S. 27. 18) S. 34. 19) S. 36. 20) S. 36.

2. Kapitel: Der Materialismus.

1. Streit um die Unsterblichkeit. S. 228—249.

1) S. 82. 2) S. 69. 3) S. 79. 4) S. 80. 5) Vgl. dieses Werkes Band I. S. 203. 6) Strauß, Briefe 259. 7) a. a. O. 85, vgl. 472. 478. 8) Niebuhr, Lebensnachrichten 2, 313. Gabriele v. Bülow S. 347 ff. 9) Feuer-

[1]) Durch ein Versehen ist an dieser Stelle eine andere ursprüngliche Zählung der Anmerkungen stehen geblieben. Um die Belegstellen nicht unauffindbar zu machen mußte deswegen dieses Versehen in dem Literarnachweis beibehalten werden.

bach, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. S. 12. 10) Der Schandfleck, Originalausgabe. S. 133. 11) An Wilhelm Baumgartner. Berlin 27. III. 1851. 12) I. Teil, 4. Kap. 13) Treitschke, Historische und politische Aufsätze. IV. Band. S. 33 f. 14) a. a. O. 26. 15) Vgl. z. B. Werke II, 5, 346 u. ö. 17) Briefe III. 364. 18) Kinderjahre 246. 19) Werke I, 191. Hier ein Druckfehler: Z. 2 nicht: daß — endet, sondern: was es sendet. 22) Vgl. Deutsche Trostbriefe. Herausgeben von Dr. Krauß. Stuttgart 1919. 23) 6. Apr. 1812. a. a. O. 72. 24) 25. III. 1807. 25) Ausgewählte Briefe 478. 26) 27. XI. 1855. 27) 22. X. 1858, an Ludmilla Assing. 28) An Emilie Reinbeck. 29) Gesammelte Schriften I, 293. 30) Zehn Jahre deutscher Kämpfe. 2. Aufl. S. 249. 31) Vgl. Darüber Masaryk, Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. 32) Werke, München, Piper, II. Abt. 12. Bd. 319. 33) Vgl. Dornblüth, Hygiene der geistigen Arbeit. S. 30. 81. Marcinowski, Der Kampf um gesunde Nerven. — Ders. Nervosität und Weltanschauung. 33) Masaryk, Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung. S. 160. 34) Über akuten und chronischen Selbstmord. Dorpat 1881. 35) Füllkrug, Der Selbstmord. Schwerin 1919. S. 162. 36) Gaupp, Über den Selbstmord. 2. Aufl. München 1910. 37) Füllkrug a. a. O. S. 49.

2. Materialismusstreit. S. 249—286.

1) Vgl. die Beilagen zu Bd. 1. u. 2. Beiträge. 29. Jahrgang. Heft 1. S. 45. 2) Vgl. dieses Werkes Bd. 1, S. 101. 3) Vgl. Lange, Geschichte des Materialismus II, 68. 4) Kosmos 2, 26. 5) a. a. O. 45. 6) 400. 7) Hübner, Okens Naturphilosophie. Leipzig 1909. 8) S. 90. 9) Ricarda Huch, Die Romantik, 2, 338. 10) Hübner S. 180. 11) Czolbes, Entstehung des Selbstbewußtseins S. 52. 12) a. a. O. S. 33. 13) S. 39. 14) Neue Darstellung des Sensualismus 1855. 15) Lotze, Göttinger Gelehrte Anzeigen. 1855, Stück. 153, S. 1532 ff. 16) Neue Darstellung des Sensualismus S. 233. 17) Entstehung des Selbstbewußtseins S. 36. 18) a. a. O. 40. 19) Lange, a. a. O. 2, 112 ff. 20) Neue Darstellung S. 187. 21) Entstehung des Selbstbewußtseins S. 47 22) Ebd. 47. 23) Selbstbewußtsein 52 ff. 24) Neue Darstellung 86. 25) Sensualismus S. 235. 26) Selbstbewußtsein S. 42 ff. 27) a. a. O. S. 44. 28) Aus 40 Jahren deutscher Kirchengeschichte. Neue Folge. Beiträge XXIV, Heft 1/2. S. 112. 29) a. a. O. 111. 30) S. 123. 31) Glauben und Wissen S. 27. 32) S. 23. 33) a. a. O. S. 22. 34) Deutsches Museum 1855, 11, S. 397 ff. 35) a. a. O. S. 402. 36) S. 403. 37) Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie 1854 VII. 38) a. a. O. S. 15. 39) a. a. O. S. 14. 40) a. a. O. S. 28. 41) Köhlerglaube 120. 42) Kraft und Stoff. S. 48 f. 43) a. a. O. S. 52. 39. 44) a. a. O. 35. 45) Entstehung des Selbstbewußtseins. 1, 43 f. 46) Brief gegen den Materialismus S. 99—103. 173. 47) a. a. O. 70. 48) Göttinger Gelehrte Anzeigen 1855, Stück 13, 1533. 49) Briefe 90, 94. 50) Lotze, Medizinische Psychologie 1852. S. 37. 51) a. a. O. 163. 52) a. a. O. 159. 53) 159. 54) 164. 55) S. 152 ff. 56) Mikrokosmos 1, 439. 57) Der alte und der neue Glaube § 63. 58) von Strauß selbst zitiert. a. a. O. S. 205. 52) Briefe 570.[1]) 53) Briefe 542. 54) Lange, Geschichte des Materialismus 2, 533.

[1]) Hier ist wieder, wie in Bogen 15, auf Bogen 18, versehentlich die alte Zählung stehen geblieben. Daher muß sie auch hier beibehalten werden.

55) D. F. Strauß, Originalausgabe 46. 56) § 247. 57) Lange, a. a. O. 2, 531. 58) 273. 59) 288. 60) Lange 2, 537. 61) a. a. O. 534. 62) Originalausgabe 51. 63) Strauß, Briefe 542. 64) Die Philosophie des Unbewußten. Neudruck (Kröner), 2, 214. 65) Geschichte des Materialismus 2, 61. 66) a. a. O. 531. 67) 499. 68) 545. 69) 561. 70) 544. 71) 484. 72) 490. 73) 556. 74) 538. 75) 562. 76) Treitschke, Deutsche Kämpfe. 2. Aufl. 1, 460. 77) Siegfried, Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre. 1. Aufl. 442 ff. 78) Riehl, Religiöse Studien 1894. S. 65. 79) S. 66. 80) S. 48. 81) Geschichte des Materialismus 2, 537. 82) Geld und Geist. S. 8.

3. Kapitel.

Der Pessimismus. S. 286—318.

1) Vgl. meine Schrift: Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon. S. 15 f. 21 f. 41. 2) Vgl. Beilagen zur Geschichte der Religion des Idealismus. S. 71. 3) Vgl. dieses Werkes Band 1 S. 134 f. 4) Hillebrand, Völker und Menschen. S. 292. 5) Vgl. dieses Werkes Band 2 S. 171 f. 6) Band 2, S. 101. 7) W. Alexander, Die Entwicklungslinien der Weltanschauung Nikolaus Lenaus. Greifswald 1914. S. 93. 8) a. a. O. 94. 9) S. 152 f. 10) S. 166. 11) S. 197. 12) Füllkrug der Selbstmord S. 2. 13) Predigten. Auswahl von Witte S. 57. 14) Gedanken und Erinnerungen 1, 6. 15) Hillebrand 303. 16) Treitschke, Histor. und polit. Aufsätze 1, 305 ff. 17) An Elise. 6. XI. 43. 18) An Gustav Kühne, 16. VI. 48. 19) An Julius Glaser 28. VIII. 52. 20) An Elise 21. XI. 43. 21) An Elise 17. III. 43. 22) An Elise 3. IV. 36. 23) Tagebücher ed. Hesse u. Becker 2, 210. 1843. 24) 5. XII. 43. 25) Tagebücher 2. XII. 48. 26) a. a. O. 24. X. 42. 27) a. a. O. 2, 94. 28) a. a. O. 2, 97. 29) 2, 200. 30) 3, 17. 31) 3, 213. 32) 3, 105. 33) 3, 143. 34) An Amalie Schoppe. 1. V. 48. 35) Ausgewählte Werke. Cotta 5, 163. 165. 36) An Elise 11. IV. 37. 37) Tgbch. 4, 210. 38) Werke 5, 182. 39) Werke, 5 169. 40) Werke 5, 165. 41) An Uchtritz 14. XII. 54. 42) An Elise 12. XII, 38. 43) Tagebuch 3, 24. 38. 44) Tagebuch 1, 244. 45) Werke 5, 186. 46) Werke 5, 578. 47) Am Schacht 18. I. 34. 48) Werke 5, 155. 49) Tagebuch 27. VII. 35. 50) Tagebuch 18. III. 40. 51) Tagebuch 19. VIII. 43. 52) An Luck 16. I. 60. 53) Tgbch. 4, 214. 54) An Elise 31. IX. 38. 55) Tgbch. 4, 213. 56) Tgbch. 30./31. XII. 46. 57) An Elise 12. II. 37. 58) Werke 5, 165. 59) Tgbch. 24. X, 39. 60) Tgbch. 1, 181. 61) An Elise 11. IV. 38. 62) An Elise 12. II, 38. 63) Vgl. Ernst Horneffer, Hebbel und das religiöse Problem der Gegenwart. Jena 1907. 64) An Uchtritz 25. V. 57. 65) Horneffer 58. 66) Treitschke, Historische und politische Aufsätze 1, 469.

Schopenhauer.

67) Briefe ed. Reclam Nr. 28. Jan. 1854. 68) Hebbel, Tgbch. 4. 6. XI. 69. 69) a. a. O. 5. I. 62. 70) Prolegomena, Ausgabe von Frauenstädt II, 289 ff. 71) a. a. O. 291.

4. Kapitel.

Die Stellung der Gebildeten zur Kirche. S. 319—360.

1) Oldenberg, Wichern II 19. 39. 2) Vgl. Bonwetsch, Das religiöse Erlebnis führender Persönlichkeiten in der Erweckungszeit des 19. Jahrhunderts. (Bibl. Zeit- und Streitfragen. XI. Reihe, 5./6. Heft. 3) Riggenbach, Beck S. 1. 4) Schmieder, Erinnerungen. 43. 61. 67. 92. 96—99. 5) Perthes 3, 162. 6) a. a. O. 168. 7) 216. 8) Aus meinem Leben 24. 9) Erinnerungen S. 36. 10) Schiemann, Treitschke 8. 11) Tagebücher 1836. 1. Januar. 12) Meine Kindheit. Werke Auswahl. Cotta. V. 125. 13) Meine Kindheit, 115. Tagebücher. 18. II. 42. 14) Meine Kindheit, 111. 15) An Luck, 21. I. 61. 16) Meine Kindheit, 124. 17) 106. 18) Aus meinem Leben 79. 19) 81. 20) Ludwig von Gerlach. Tagebücher I, 275. 21) Feftflammen 191. 22) Aus der Jugendzeit. 1924. S. 147 f. 23) G. Keller, Briefe, Ausw. Langewiesche S. 13. 24) Lange, Gesch. des Materialismus 2, 495 und Schiemann, a. a. O. S. 30. 25) S. 66. 26) S. 101. 27) Erinnerungen 76. 28) Aus meinem Leben 101. 29) a. a. O. 105. 30) 106. 31) Ausgewählte Werke. 3, 23. 32) a. a. O. S. 40. 33) a. a. O. S. 163 ff., 238 ff. 34) Der deutsche Protestantismus S. 235 ff. 35) Vgl. Strauß, Streitschriften III, 7, und „die Halben und die Ganzen." 36) Schleiermacher, Leben in Briefen 2, 217. 360. 37) Wendland, Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte S. 43. 38) Tagebuch 2, 57 ff. 39) Feftflammen 191 ff. 40) Historische und politische Aufsätze S. 28. 41) Tagebuch 19. Juli u. 15. August 1843. 42) An Dieweg 16. IV. 1850. 43) Werke 5, 369. 44) Briefe an seine Braut 28. II. 47. 45) Buch des Richters (Tagebücher) 129. 46) Werke, 3, 205. 47) S. 217. 48) Religiöse Studien eines Weltkindes. S. 469 f. 49) Lebenserinnerungen des alten Mannes S. 77. 50) S. 83. 51) 146. 52) 143—145. 53) 67. 54) Brief an seine Braut 10. IX. 49. 55) Ausgewählte Werke 3, 167. 56) 3, 74. 57) Steffensen, Zur Philosophie der Geschichte S. 350. 58) Dilthey, Schriften 2, 19. 59) Steffensen, Gesammelte Aufsätze S. 17 f. 23. 60) Deutsche Schriften 58. 61) a. a. O. S. 12 f. 62) a. a. O. S. 188. 63) Steffensen, Gesammelte Aufsätze S. 20 f. 64) Geschichte des Materialismus 2, 553. 65) Der deutsche Protestantismus der Gegenwart S. 159. 66) Landfermann 186.[1]) 68) Steffensen, Gesammelte Aufsätze 21. 69) Das Zitat stammt von Landfermann Erinnerungen S. 186. 70) Wichern, Vorträge S. 101. 71) Storm, Werke. Band 8. S. 181. 72) Köpke, Die Gründung der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin S. 186. 73) Gesammelte Aufsätze 24. 74) Werke 3, 175. 75) Hundeshagen, Ausgewählte Schriften 1, 225 f. 76) Leben 1. 32 ff. 77) Briefe 1, 257. 263. 344. 78) Protestantische Monatsblätter. Band 2, Heft 3, S. 158 f., vgl. Hundeshagen a. a. O. 231. 79) Briefe 2, 87., vgl. 1, 437. 80) Lebensbild S. 31.

Drittes Buch.

Der Idealismus, die Erweckungsbewegung und ihre Auflösung im öffentlichen Leben des deutschen Volkes.

Idealismus und Liberalismus. S. 361—382.

1) Koser, Die Anfänge der politischen Parteibildung in Preußen. — Zur preußischen und deutschen Geschichte. S. 376. 2) Leben 2, 171. 3) Leben 3, 308.

[1]) 67) fehlt im Text.

4) Lebensnachrichten 3, 54. 5) Leben 2, 183. 6) Lebensnachrichten 3, 298. 7) Perthes, Leben 3, 424. 8) 3, 287. 9) Lebensnachrichten 2, 317. 10) Leben 3, 391. 11) Treitschke, Deutsche Geschichte 3, 702. 12) a. a. O. 2, 16. 13) Leben 3, 343. 14) Lebensnachrichten 3, 280. 15) Vgl. Heman, Geschichte des jüdischen Volkes 481 ff. 16) An Reinhold 28. III. 1794. 17) Vgl. Haym, Die romantische Schule. 4. Aufl. 1920 S. 491. 18) K. Fischer, Hegel 2, 1162. 19) Hallesche Jahrbücher 1839 S. 1960. 20) 1967 ff. 21) 1974. 22) 2427. 23) 2442 ff. 24) 1966. 25) Leben 2, 94. 26) Oldenberg, Wichern 2, 6. 27) a. a. O. 2, 4. 28) 2, 8. 29) Treitschke, Deutsche Geschichte 2, 111. 30) Dahlmann, Politik. 2. Aufl. S. 7. a. a. O. 1. 31) § 9, S. 7. 32) Historische und politische Aufsätze 1, 400. 33) Politik 1, 2. 34) Politik 236. 35) Politik 330. 36) 55. 37) 5. 38) 9. 39) 350. 40) 229 f. 41) 343. 42) 196. 199. 43) 218. 44) Treitschke, Historische und politische Aufsätze 1, 396. 45) Wentzke, Die erste deutsche Nationalversammlung 235. 46) a. a. O. 165. 47) a. a. O. 249. 48) 273. 44) 153. 49) Rudolf Haym, Erinnerungen 187. 50) a. a. O. 195.

Die Erweckungsbewegung im öffentlichen Leben. S. 382—419.

Adam Müller.

1) Elemente (Neudruck in der Herdflamme) 1, 119. 2, 61. 2) a. a. O. 1, 326. 3) 1, 195. 4) 2, 223. 5) 1, 227. 6) 2, 231. 7) 1, 217. 8) 1, 38. 9) 1, 48. 10) 1, 66. 11) 1, 273. 12) 1, 309. 13) 2, 217. 14) 2, 163. 15) 2, 209. 16) 2, 184. 17) 2, 191. 18) 2, 192. 19) 2, 196. 20) 2, 197. 21) 2, 200. 22) 1, 95. 23) 1, 275. 24) 1, 13.

Haller.

25) 6, 582. 26) 6, 586. 27) 6, 581. 28) 1. Vorrede XXVII. 29) 1, 511. 30) 1, 359. 31) 1, 375. 32) 1, 472. 33) 1, 574. 34) 6, 567. 35) 6, 573.

Baader.

36) Werke 6, 7. 37) 6, 24 f. 38) 6, 70. 39) 6, 87. 40) 6, 61 f. 41) 6, 69 f. 42) 6, 130. 43) 6, 131 f. 44) 6, 14 ff. 45) 6, 95 f. 46) 6, 140. 47) 6, 96.

Stahl.

48) Die Philosophie des Rechts. 1. Vorrede XVI. 49) Bd. I. Vorrede zur 1. Aufl. Bd. II, Vorrede zur 2. Aufl. 50) Rechtsphilosophie II, 2, 2. Aufl. S. 114 f. 51) a. a. O. 4. Kapitel, S. 150, ferner: Der Protestantismus als politisches Prinzip S. 22. 52) Bismarck, Gedanken und Erinnerungen 1, 47. 53) Vgl. außer der Rechtsphilosophie den Vortrag: Der christliche Staat. 2. Aufl. Berlin 1858. 54) Hundeshagen, Der deutsche Protestantismus der Gegenwart. S. 317 ff. 55) Dietrich Wilhelm Landsermann, Erinnerungen aus seinem Leben. Leipzig 1890. S. 220. 56) Parteien in Staat und Kirche 318. 57) Vermischte Aufsätze 147. 58) Über den christlichen Staat. 2. Beilage zu den Briefen über den Materialismus S. 149 f. 59) a. a. O. 167. 60) Der Protestantismus als politisches Prinzip S. 35. 61) Was ist die Revolution? Ein Vortrag 1852. 62) a. a. O. 75 63) a. a. O. 4. 64) Berlin 1861. 65) Gedächtnisrede auf Fr. W. IV., S. 10. 29)[1]) Protestantismus S. 28.

[1]) Druckfehler im Text statt 66.

Radowitz.

67) Petersdorff, Friedrich Wilhelm IV. S. 10. 68) Gespräche 14. 236. 69) a. a. O. S. 50. 70) 71. 451. 71) 58. 72) 6. 132. 73) 71. 74) 81—89. 75) 246. 437 f. 76) 248. 77) 269. 78) 438. 79) 222. 80) 224. 81) 417. 82) 327 f. 83) S. 108. 84) 232. 85) 416. 86) 389. 87) 270 f. 88) 416. 89) 419. 90) 418. 91) 30. 471. 92) 445. 93) 425.

Die Brüder Gerlach.

94) Ludwig von Gerlach: Aufzeichnungen aus seinem Leben und Wirken. Herausgegeben von Jakob v. Gerlach 2, 82. 95) 2, 349. 96) 2, 297. 97) 1, 101. 98) 1, 102. 99) 2, 275. 100) 2, 72. 101) 2, 276. 102) 278. 103) Zehn Jahre deutscher Kämpfe 108. 133. 104) Gerlach 2, 271. 105) Die Annexionen S. 3. 106) a. a. O. S. 4. 107) S. 19. 108) S. 36. 109) S. 28. 110) Denkwürdigkeiten aus dem Leben Leopold von Gerlachs 1, 165. 111) a. a. O. 1, 107. 112) 1, 711 u. 717. 113) Bismarcks Brief an den General Leopold von Gerlach. ed. H. Kohl S. 326 f. 114) 328.

Friedrich Wilhelm IV.

115) Briefwechsel mit Bunsen, herausgegeben von Ranke S. 48. 116) a. a. O. 337. 117) a. a. O. 351. 118) 347. 349. 119) 341. 120) 344 f. 121) 348. 122) 350. 123) 341. 124) 336. 125) 342. 126) 336. 127) 167 f. 128) 186. 129) Weltgeschichte, Textausgabe IV. 682. 130) a. a. O. IV, 740. 131) Sybel, Begründung des deutschen Reiches. Volksausg. I. 132.

3. Kapitel.

Die Väter des revolutionären Sozialismus. S. 419—450.

Karl Marx.

1) Plenge, Marx und Hegel S. 54. 2) a. a. O. 64. 3) a. a. O. 65. 4) Sombart, Der proletarische Sozialismus 1, 59 ff. 5) Plenge 128. Etwas schematisch sind die Typen der Freiheit dargestellt bei Sombart a. a. O. 1, 98 ff. 6) Kommunistisches Manifest 31. 7) Briefwechsel 2, 278 ff. 4, 344. 368. 8) a. a. O. 3, 383. 22. VI. 67. 9) a. a. O. 4, 10. 11. I. 68. 10) Entsprechend seiner ganzen Urteilsänderung hat Sombart auch sein ursprüngliches enthusiastisches Urteil über Marx' Stil revidiert. Er motiviert das damit, daß man den Stil des Mannes erst aus seinen Briefen vollständig kennen gelernt habe. Man kannte ihn schon aus seiner Jugendschrift und aus allem, was aus seiner Feder geflossen ist. Der Stil ist der Mensch. 11) Nachlaß 1, 391. 12) Nachlaß 2, 103. Die heilige Familie, Vorrede. 13) Nachlaß 1, 384. 14) a. a. O. 385. 15) Ebd. 16) a. a. O. 392. 17) 398. 18) Nachlaß 2, 485. 19) a. a. O. 486 f. 20) 487. 21) 488. 22) Nachlaß 2, 100. 23) Diesen Einfluß bestreitet ohne Recht Mehring, Marx S. 22. 24) Briefwechsel 1, 6. 25) a. a. O. 7. 26) Nachlaß 2, 238 f. 27) a. a. O. 240. 28) Kommunistisches Manifest 18. 29) Plenge 124. 30) Briefwechsel 1, 7. 31) a. a. O. 8. 32) Plenge 147. 33) Engels, Feuerbach 61 ff. 34) Vgl. dieses Werkes Bd. 2, 171 ff. 35) Über Feuerbach 1. 36) a. a. O. § 3. 37) Plenge 168. 38) Nachlaß 1, 398. 39) Kommunistisches Manifest 31.

Ferdinand Lassalle.

1) Oncken, Lassalle 409. 2) F. Lassalle, Reden, Schriften in Auswahl. Herausgegeben von Hans Feigl. S. 89. Nachgelassene Briefe und Schriften ed. Gustav Mayer 1921—24. 6 Bände (zitiert: Briefe) 1, 75. 3) a. a. O. 1, 109. 4) a. a. O. 6, 52. 5) Marx an Lassalle. Lassalles Briefe 3, 394. 6) Briefe 1, 217. 229. 7) a. a. O. 3, 202. 8) 1, 219. 9) z. B. 1, 357. 10) a. a. O. 1, 70. 11) 1, 83. 12) 1, 90. 13) 3, 152 ff. 14) 3, 106. 15) Die Wissenschaft und die Arbeiten bei Feigl 212. 16) Briefe 3, 123. 17) a. a. O. 1, 89. 18) bei Oncken 246. 19) Briefe 1, 97. 20) a. a. O. 1, 124. 21) 3. 205. 22) 3, 173. 23) 1, 102. 24) 1, 131 f. 25) 6, 49. 26) 6, 53. 27) Die Philosophie Fichtes bei Feigl 409. 28) Briefe 1, 101. 29) 3, 151—205. 30) Die Wissenschaft und die Arbeiter bei Feigl. 252. 31) Briefe, 3, 205. 32) a. a. O. 1, 103. 33) 1, 219. 34) 1, 221. 35) 1, 129 f. 36) 1, 135. 226. 37) 1, 133. 38) 1, 227. 39) Die Wissenschaft und die Arbeiter bei Feigl 261. 40) Offenes Antwortschreiben an das Zentralkomitee zur Berufung eines Allgemeinen deutschen Arbeiterkongresses zu Leipzig bei Feigl. 302. 41) An Sophie Sontzeff bei Feigl. 90. 42) z. B. Briefe, 1, 76 ff. 137 ff.

Ich drucke einen Brief Hegels und zwei Briefe Schellings an Tholuck aus dem Archiv des Tholuckkonvikts ab, weil sie für die beiden Philosophen und ihr Verhältnis zueinander und für ihre Stellung zu Tholuck, damit für die Stellung des ausgehenden Idealismus zur Erweckungsbewegung höchst charakteristisch sind.

Vgl. oben S. 155 und Witte, Tholucks Leben II, 76 ff. Merkwürdigerweise hat Witte den folgenden Brief nicht benutzt.

Ein Brief Hegels an Tholuck.

Berlin, den 3. Juli 1826.

Hochgeschätztester Herr Professor!

Herr Prof. Radlof, der von hier nach Halle zieht, dessen Blindheit schon Interesse für ihn erweckt, ersucht mich ihm Briefe an Bekannte mitzugeben, und ich bin so frey, denselben Ihrer Theilnahme zu empfehlen. Ich tue dieß umso lieber, als es mir Veranlassung wird, eine ältere Schuld, in der ich gegen Sie bin, abzutragen, und Ihnen meinen Dank für Ihre mir gütigst überschickte Schrift über die specul. Trinitätslehre des späteren Orients zu machen. Die Nachrichten, die Sie dem Publicum darin zuerst mitgetheilt, sind auch für mich besonders interessant; man erkennt, wie Sie ausführen, den Einfluß griechischer, jüdischer und neuplatonischer Philosophie, wie denn überhaupt die Araber in keiner Wissenschaft selbständige Erzeugnisse und Entwicklungen hervorgebracht zu haben scheinen. Daß ich einige Punkte antraf, die ich anders ansehe, ist etwas natürliches, denn was Sie von dem kalten Boden verständiger Erfahrung sagen worauf Aristoteles Philosophie S. 48 soll gestanden haben, kann ich z. B. nicht beystimmen; Arist. ist bey weitem mehr spekulativ als Plato. Bey diesem kommt die Trinität, freylich nur sehr abstract, am bestimmtesten im Timäus vor; — im Philebus, den Sie anführen, ist freylich auch dahingehöriges; die Haupt-

bestimmungen sind dort *ἀπειρον* und *περας* und der Unterschied von *νους* und *ψυχη*, ist wohl eben nicht etwas festgehaltenes. Auch bey Plotin läßt es sich schwerlich so leicht abthun, daß im *νους* Zweyheit sey; die Hauptsache ist das Schwyrige, das Verhältniß solches Unterschiedes in der Tätigkeit zu fassen, ferner wenn Sie chinesisches und indisches citieren wollten, so sind nicht so einzelne Stellen hinreichend; — Abel Remusats Abhandlung[1]) war Ihnen freylich am nächsten zur Hand gekommen. Aber es sind darüber viel wichtigere, bestimmtere, ältere Angaben vorhanden, alles dergleichen bedarf einer weiteren Ausführung, wenn etwas Genügendes sich ergeben soll. — Sehr leicht habe ich auch den Übergang S. 40 gefunden: Auf ähnl. Weise wie christl. Theologen aus unbestimmten? und nur? mit Bezug aufs Praktische? hingestellten Ausdrücken des N. T. ein specul. Theorem ableiteten, — unter Einflüsse plat. u. arist. Philosophie. Verdient die hohe christliche Erkenntniß von Gott als dem Dreyeinigen nicht eine ganz andere Ehrfurcht, als sie nur so einem äußerlich historischen Gange zuzuschreiben? In Ihrer ganzen Schrift habe ich kein Spur eines eigenen Sinns für diese Lehre fühlen und finden können. Ich bin ein Lutheraner und durch Philosophie ebenso ganz im Lutherthum befestigt; ich lasse mich nicht über solche Grundlehre mit äußerlich historischer Erklärungsweise abspeisen; Es ist ein höherer Geist darin, als nur solcher menschlichen Tradition; Mir ist es ein Greuel, dergleichen auf eine Weise erklärt zu sehen, wie etwa die Abstammung und Verbreitung des Seidenbaues, der Kirschen, der Pocken u. s. f. erklärt wird.

Doch es ist Zeit abzubrechen; Sie werden übrigens diese Bemerkungen verzeihen, und sie dem Interesse zuschreiben, welches mir Ihre Schrift erweckt hat, für die ich nochmal bestens danke. Mit erfreulicher Theilnahme haben wir hier vernommen, daß schon der Beginn Ihrer Laufbahn in Halle fruchtbares Gedeyhen hat.

Mit aller Hochachtung empfehle ich mich ergebenst

Prof. Hegel.

Zwei Briefe Schellings an Tholuck.

München, 8. Mai 1829.

Zu meiner (ich gestehe es) nicht geringen Verwunderung habe ich zufällig in Erfahrung gebracht, daß Euer Hochwürden bey Ihrer neulichen Anwesenheit ein Heft meiner philosophischen Vorlesungen an sich gebracht haben, ohnerachtet ich Ihnen bereits bey Ihrer ersten Anwesenheit erklärt hatte, daß ich es nicht für recht halte, sich auf diese Weise in den Besitz der Ideen oder Ansichten eines andern oder Vortheil gegen andere zu setzen, welche an denselben Ideen erst später durch den Druck Kunde erhalten. In der Tat hat es mit Vorlesungen, die nicht allgemein bekannte Materien abhandeln, deren Gehalt ein durchaus rein geistiges Erzeugniß ist, deren Verfasser noch außerdem viele Jahre hindurch zwar gedacht und gearbeitet aber nichts bekannt gemacht hatte, noch eine ganz besondere Bewandtniß, wenigstens hoffe ich nun darauf rechnen zu dürfen, daß das gebrauchte Collegienheft bloß in Ihren Händen bleiben und nicht einen

[1]) Ihr Titel lautet: Mémoires sur la vie et les opinions du philosophe chinois Laotsen Paris 1823, vgl. über sie in Tholucks oben zietierte Schrift Vorwort S. VII.

zweiten dritten u. s. w. es sey zum Lesen oder gar zum Wiederabschreiben mitgetheilt werde, ebensowenig könnte ich es für recht erkennen, wenn E. W. mündliche Mitteilungen, gegen wen es auch wäre, sich daraus erlaubten. Sie können zum Theil selbst nicht beurtheilen, welchen Schaden Sie nicht mir allein sondern der Sache auf die eine oder auf die andere Weise zufügen würden. Glauben Sie es mir wenigstens; ich habe ein Recht, dieß zu verlangen. Umsoweniger kann Ihnen oder Gleichgesinnten ein Recht auf Kenntniß meiner Gedanken anders als durch den Druck zustehen, nachdem Sie sich öffentlich auf eine Ihnen in keinem Fall zustehende Weise in ein polemisches Verhältniß zu mir gesetzt(?) haben. Es müßte denn zu einer gewissen Stimmung gegen Philosophie auch gehören gegen Philosophen alles für erlaubt zu halten und die auf ungehörigem Weg erlangte Kenntniß von den Resultaten ihrer Forschungen nach Umständen auch gegen sie selbst und zum Nachtheil Ihrer Sache zu gebrauchen.

Mit den aufrichtigsten Wünschen für Ihr fortdauerndes Wohlergehen

Euer Hochwürden Ergebenster

Schelling.

München, 13. Juni 29.

Nur der Drang von Arbeiten, dem ich in der letzten Zeit unterworfen war, hat mich abhalten können, Ihnen verehrter Freund, früher wieder zu schreiben. Ich danke Ihnen, daß Sie auf einen vielleicht nicht in der besten Stimmung abgefaßten Brief so freundlich und christlich geantwortet haben. Wären Ihnen die Erfahrungen bekannt welche ich über Mißbrauch von mir nach geschrieben Heften in früherer Zeit und auch neuerdings wieder zu machen hatte; Sie würden gewiß noch geneigter seyn, als es Ihre Gesinnung ohnedieß mit sich bringt, mir einige Übertreibung in meinen Äußerungen nachzusehen. Übrigens, so gerecht auch immer diese Art von Sorgfalt ist, die ein Gelehrter für freie Ideen hegt, mit welchen er allein auf das Dic cur hic antworten kann, ist mein Eifer in dem gegenwärtigen Fall doch bey weitem weniger ein persönlicher als ein auf die Sache sich beziehender. Nach so vielen gegebenen oder genommenen und durch langes Schweigen von der einen und Wiederholung von der andren Seiten beglaubigten Mißverständnissen, ist es in einer Sache, wo die leiseste Verrückung der Begriffe von nicht zu berechnendem Nachtheil ist, allerdings wichtig, daß die Sache nicht bloß überhaupt, sondern daß sie in der angemessensten und einleuchtendsten Form vor die Welt, ja wo möglich vor jeden Einzelnen gebracht werde. Dazu sind aber nachgeschriebene Collegienhefte ein sehr schlechtes Mittel. Nur, weil ich so großen Werth lege auf Ihr Urtheil und auf Ihre beystimmende Einsicht, war es mir so sehr unangenehm, in Ihren Händen ein Heft zu wissen, von dem ich Grund habe zu glauben, daß es sehr mangelhaft und incorrect sey; abgerechnet, daß man im mündlichen Vortrag denn doch nicht alles und nicht alles so sagt, was und wie man es gegenüber von Männern sagen würde und daß derjenige den reinen Eindruck einer Arbeit sich selbst verdirbt, der sie zuerst aus einem unvollkommenen Entwurf kennen lernt. Bedienen Sie sich indeß, verehrter Freund, der Handschrift, soweit Sie es selbst gut finden — denn daß sie nicht aus Ihren Händen in andere übergeht und ebenso wenig auch der

Inhalt durch briefliche oder mündliche Mittheilungen sich weiter verbreitet, bin ich nach Ihren Versicherungen völlig überzeugt. Wenn ich das Gegentheil besorgte, so war gerade die Unbefangenheit, die ich auf Ihrer Seite dabey wahrnahm, der einzige Grund dieser Besorgniß.

Sie haben bey mir nochmals des jüngeren Voigt mit Interesse erwähnt. Ich höre, daß er ganz in den Händen der Hegelianer ist. Ich glaube zwar nicht, wie Sie ihn mir beschrieben, daß er sich irre machen läßt, aber diese Nichtswisser werden ihm seine Gedanken ablocken und in ihr an sich inhaltloses Gewebe (?) auf ihre Weise zu verfilzen (?) suchen. Dieß gibt dann nur neue Mißverständnisse und macht die Wahrheit auszu [unleserlich] schwerer. Warnen Sie ihn doch, allein ohne mich zu nennen, denn ich will über diesen Punkt nur öffentlich mich erklären.

Gott gebe Ihnen Gesundheit und Stärke; wir alle auch meine Frau empfiehlt sich Ihnen herzlichst. Entschuldigen Sie die fast unverzeihliche Flüchtigkeit der hingeeilten Zeilen. Hätte ich auf einen ruhigen Augenblick gewartet, wer weiß, wie lange ich die Antwort noch hätte aufschieben müssen.

Mit aufrichtigster Ergebenheit

Der Ihrige Schl.

Die Religion des deutschen Idealismus

und ihr Ende. Von Prof. D. Wilhelm Lütgert.

I. Die religiöse Krisis des deutschen Idealismus

(Sammlung wissenschaftlicher Monographien. 6. Band.)
2. Auflage. Preis 8 M., geb. 10 M.

II. Idealismus und Erweckungsbewegung

im Kampf und im Bund.

(Sammlung wissenschaftlicher Monographien. 8. Band.)
1. u. 2. Aufl. Preis 8 M., geb. 10 M. (Das Werk wird fortgeführt.)

Wie wenn du in einen der alten hohen gotischen Dome trittst, durch die Spitzbogenfenster fällt helles Licht auf die edlen Formen der aufstrebenden Pfeiler und der verbindenden Gurte, fällt auf die Charakterfiguren der Helden der Kirchengeschichte, streift die Plätze der Verkündigung und Anbetung und verliert sich im mystischen Dunkel, so läßt dich der tiefgelehrte Verfasser in die Geistesgeschichte des endenden und beginnenden 19. Jahrhunderts schauen, schildert ihre persönlichen Träger und zeigt den Weg in die Zukunft, die religiöse Wiedergeburt und Erneuerung. Der erste Teil stellt die religiöse Krisis des deutschen Idealismus dar, der zweite den Übergang des Idealismus zur Mystik, der dritte, der noch erscheinen soll, die aus Idealismus und Erweckung entstandene religiöse Bewegung, die den Befreiungskampf des deutschen Volkes herbeiführte. Wie lehrreich für die Gegenwart! In keiner Bibliothek fehle dies gründliche, auf keinem Blatt langweilige, erhebende Buch. (Tätiges Christentum.)

Zum Erscheinen der 1. Auflage des I. Teils, die durch Vorausbestellung sofort nach Fertigstellung Anfang Februar 1923 vergriffen war, schrieb ein befreundeter Professor der Theologie dem Verlage:

„... Ich glaube, dies Werk Lütgerts wird sich zu einer großartigen Geschichte der geistig-religiösen Entwicklung Deutschlands seit 150 Jahren auswachsen und ist im 1. Band jetzt schon ein vortrefflicher Rückblick von einer Zeitenwende aus auf eine abgeschlossene Periode. So wie L. uns die Sache sehen läßt, in ihren inneren Zusammenhängen, in der Charakteristik der führenden Persönlichkeiten und ihrer Systeme, ist sie kaum jemals dargestellt worden.

Wie treffend die hier gegebenen kritischen Charakterisierungen. Überaus drastisch zeichnet L. das Selbstbewußtsein des reinen Intellektualismus, dann wieder die phantastische Idealisierung des Griechentums.

Ich habe aus den kurzen, knappen Darstellungen L.s — auch kristallklar im Stil, so ganz anders als Professoren gemeinhin zu schreiben pflegen — mehr Anregung empfangen, als aus manchen dickleibigen Kompendien.

Zur Ergänzung in 2. Auflage

Beilagen zur Geschichte der Religion des deutschen Idealismus

1,80 M.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Sören Kierkegaards Leben und Werden

Kurze Darstellung auf Grund der ersten Quellen von D. Torsten Bohlin, übersetzt von Peter Katz

224 S. 1925. Mit 15 Abbildungen. Preis geb. 6 M

Der nordische Gelehrte zeichnet die Tragik eines Christenlebens, dessen übersteigender Wahrhaftigkeitsdrang zu Menschen- und Kirchenhaß führen mußte. Wir lieben heute das Extrem und darum gibt es zu denken, daß mißverstandener K. Regorismus weiten Kreisen unserer Gebildeten zum Ausgangspunkt einseitigen Persönlichkeitschristentums werden könnte. Das Buch ist für den Pfarrer, der in solchen Fragen helfen soll, eine gute Orientierung und auf alle nachdenkenden Christen wird es klärend und innerlich fördernd wirken; denn nur ein richtig verstandener Kierkegaard kann Segen stiften. In geschmackvoller Ausstattung ist es ein unaufdringliches Geschenk für suchende Menschen.

Apologetisches Jahrbuch

Herausgegeben von Müller, Schwefe

(Pfarrer des Provinzialamtes für Apologetik)

170 S. 1925. Preis gebunden 6,50 Mark.

Inhalt: Die praktische Apologetik in Westfalen: I. Müller, J., Die Entwicklung der apologetischen Arbeit in Westfalen. — II. Müller, J., Der augenblickliche Stand der apologetischen Arbeit in Westfalen. — Hymmen, Joh., Das Christusbild im Wandel der Zeiten. — Schmidt-Japing, J. W., Die christologischen Anschaunngen der dialektischen Theologie. — Wehrung, G., Kultur und Christentum. — Wehrung, G., Von protestantischer Lebensanschauung. — Sellmann, Bericht über die 3. evangelische Weltanschauungswoche in Westfalen.

Daß die evangelische Kirche apologetische Arbeit treiben muß, ist als Forderung der Zeit heute selbstverständlich. So ist jeder Versuch zu begrüßen, in einem Jahrbuch über diesen Zweig kirchlicher Tätigkeit zu berichten, vor allem durch apologetische Aufsätze bekannter Theologen über die Kreise der Fachleute hinaus allen zu dienen, die sich mit dem evangelischen Glauben auseinander setzen wollen. Das grundlegende Referat des Herausgebers über „Die apologetische Arbeit in Westfalen" ist nicht nur für den Theologen von psychologischem und praktischem Interesse; es gewährt vor allem dem Kirchlich-Interessierten gute Einblicke in die apologetische Arbeit der Kirche. Prof. Wehrung's Vorträge über „Kultur und Christentum", „Von protestantischer Lebensanschauung" und Hymmen's „Christusbild im Wandel der Zeiten" greifen tief in brennende Gegenwartsfragen ein. Das Buch sollte vor allem in den Kreisen unserer Gebildeten weiteste Verbreitung finden.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

LUTGERT, Wilhelm. B
Die Religion des 3185
Deutschen Idealismus .L8
und ihr Ende. v. 3
ISSUED TO

LUTGERT, Wilhelm. B
Die Religion des deutschen 3185
Idealismus und ihr Ende. .L8
v. 3